

দর্শনের স্বরূপ

অধ্যাপক শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম এ, পি-এচ. ডি।

দর্শনশাস্ত্রকে আমরা সংক্ষেপে দর্শন বলি। দর্শন শব্দের ব্যুৎপত্তি-
লভ্য অর্থ হইতেছে চাক্ষুষজ্ঞান বা চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ। এই ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ
গ্রহণ করিলে চাক্ষুষ জ্ঞানের সাধন শাস্ত্রকেই দর্শনশাস্ত্র বলিতে হইবে।
কিন্তু সাধারণ লোকের নিকট দর্শনের এরূপ অর্থ একান্ত অসঙ্গত বলিয়া
মনে হইবে। চক্ষুরিস্থিই চাক্ষুষজ্ঞানের সাধন হইতে পারে, শাস্ত্র
কিভাবে চাক্ষুষজ্ঞানের সাধন হইবে? এতদ্বারা বলা যাইতে পারে যে
চক্ষুরিস্থি চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের সাধন হইলেও যে শাস্ত্র আত্মসাক্ষাৎকারের
সাধন অর্থাৎ যাহার দ্বারা আত্মার বা অধ্যাত্মত্বের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের স্থায়
সাক্ষাৎ জ্ঞান হয় তাহাকেও দর্শন বলা হয়। প্রত্যক্ষের স্বরূপগত লক্ষণ
হইতেছে সাক্ষাৎ প্রতীতি। যে কোনরূপ সাক্ষাৎ জ্ঞানকেই আমরা
প্রত্যক্ষ বলিয়া থাকি, তাহা চক্ষুরিস্থিজন্য বা অবগেন্দ্ৰিয়জন্য হউক অথবা
কোন ইন্দ্রিয়জন্যই না হউক তাহাতে প্রত্যক্ষের স্বরূপের বৈলক্ষণ্য হয়
না। যোগজ ধর্মদ্বারা অতীন্দ্রিয়, ভূত, ভবিষ্যৎ ও অতিনূক্ষ্য বস্তুর যে
সাক্ষাৎজ্ঞান হয় তাহাকেও প্রত্যক্ষ বলা হয়, অবশ্য এরূপ প্রত্যক্ষ লৌকিক
নহে, ইহা অলৌকিক। এমন কি রজ্জুতে সর্পভ্রম স্থলে জ্ঞানটি যদি
সাক্ষাৎ প্রতীতি হয়, তবে আমরা তাহাকে প্রত্যক্ষ বলিয়া থাকি, যদিচ
ইহাকে আমরা ভ্রম প্রত্যক্ষ বলিয়া স্বীকার করি। এতএব দর্শনশব্দের
ব্যুৎপত্তিলব্ধ অর্থ ধরিয়া আমরা দর্শন বলিতে আত্মসাক্ষাৎকারের সাধন
শাস্ত্র বুঝিতে পারি।

প্রাচীন ভারতীয় দার্শনিকগণ দর্শনশাস্ত্রের যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন তাহাতে বুঝা যায় যে তাঁহাদের মতে দর্শন একটি আধ্যাত্মিক শাস্ত্র, এবং ইহার দ্বারা আমাদের আধ্যাত্মিক প্রয়োজনবিশেষ সিদ্ধ হইয়া থাকে। জীব বলিতে তাঁহারা দেহবশিষ্ট আত্মাকে বুঝিতেন। জীব পঞ্চভূতের পরিণাম দেহ বা ইন্দ্রিয় সকলের সমষ্টিমাত্র নহে। জীব বলিতে দেহাতিরিক্ত অথচ দেহমনবিশিষ্ট দেহী বা আত্মাকেই বুঝায়। এই আত্মা জ্ঞানময় বা জ্ঞানগুণসম্পন্ন এবং অজর ও অমর। জীবের জন্ম বলিতে কোন আত্মার দেহবিশেষের সহিত সংযোগ বুঝায় এবং মৃত্যু বলিতে তাহার অধিকৃত দেহের বিনাশ বুঝায়। জীব তাহার কর্মফলসারে দেহ হইতে দেহান্তরে গমন করে এবং নিজ কর্মফল ভোগ করিয়া থাকে। আমরা এখন যে সুখদুঃখ ভোগ করিতেছি তাহা আমাদের পূর্বকৃত নিজ কর্মের ফল। জীব সংসারে নানাবিধ দুঃখভোগ করিয়া নিজ দুঃখ নিবৃত্তির বা মুক্তির উপায় অনুসন্ধান করে। প্রাচীন ভারতীয় দার্শনিকদের মতে আমাদের যাবতীয় দুঃখের মূল কারণ হইতেছে অজ্ঞান বা অতত্ত্বজ্ঞানের অভাব। অতএব দুঃখের চরম নিবৃত্তির জন্ম তত্ত্বজ্ঞান বা আত্মজ্ঞানের একান্ত প্রয়োজন। কিন্তু যে জ্ঞান দ্বারা দুঃখনিবৃত্তি সম্ভব তাহা প্রত্যক্ষ অথবা অপরোক্ষ জ্ঞান হওয়া চাই। আত্মা বা তত্ত্ববিষয়ে সাধারণ বা পরোক্ষ জ্ঞানদ্বারা দুঃখনিবৃত্তি হয় না। অতএব আত্মসাক্ষাৎকার বা অধ্যাত্মতত্ত্বের প্রত্যক্ষ জ্ঞানই মুক্তির উপায়। দর্শন এইরূপ আত্মজ্ঞান বা তত্ত্বজ্ঞানের প্রকৃষ্ট সাধন এবং জীবের মুক্তিপ্রয়োজন সিদ্ধির উপায়। এতএব দেখা যাইতেছে যে দর্শন বলিতে ভারতীয় দর্শনাচার্যগণ আত্মসাক্ষাৎকার বা তত্ত্বজ্ঞানের সাধন শাস্ত্রকেই বুঝিতেন। আত্মা বা অধ্যাত্মতত্ত্ব বিষয়ে প্রত্যক্ষাত্মক জ্ঞানের সাধন শাস্ত্রই দর্শন, অন্য বিষয়ে জ্ঞানের নাম বিজ্ঞান।

দর্শনের পূর্বোক্ত লক্ষণের বিরুদ্ধে কয়েকটি আপত্তি উঠিতে পারে। প্রথম আপত্তি হইতে পারে যে দর্শন তত্ত্বজ্ঞানের সাধন হইলেও তত্ত্বসাক্ষাৎকারের বা প্রত্যক্ষাত্মক জ্ঞানের উপায় হইতে পারে না। দর্শনে বিচার বা যুক্তিদ্বারা আমরা সত্যনির্ণয়ের চেষ্টা করি। কিন্তু কেবল বিচার দ্বারা কোন বিষয়ে প্রত্যক্ষজ্ঞান হইতে পারে না। যে ব্যক্তি জগৎকে তাহার পক্ষে বিচারবুদ্ধির সাহায্যে আলোকের প্রত্যক্ষজ্ঞান লাভ করা অসম্ভব। ভারতীয় দার্শনিকগণ এই আপত্তির যৌক্তিকতা অস্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতেও কেবল বিচার বা মনন দ্বারা আত্মা বা তত্ত্বের সাক্ষাৎকার হয় না। এই জন্মই তাঁহারা শাস্ত্রার্থ বিচারের পর আত্মা ও অধ্যাত্মবিষয়ে নিদিধ্যান বা যোগসাধনের ব্যবস্থা করিয়াছেন।

আত্মা ও তত্ত্ববিষয়ে দর্শনশাস্ত্রের সিদ্ধান্তগুলি ঞ্চায়ানুগত বিচারদ্বারা পরীক্ষা করিতে হইবে এবং সেগুলি বিচারসহ ও ঞ্চায়ানুমোদিত হইলে গ্রহণ করিতে হইবে। কিন্তু তাহার পর আত্মা ও তত্ত্ববিষয়ে নিরন্তর ধ্যানযোগে তন্ময় হইতে পারিলে সেগুলির সম্যক উপলব্ধি ও সাক্ষাৎকার হইবে। অবশ্য এই উপলব্ধি কোন লৌকিক প্রত্যক্ষ নহে, কারণ তাহা ইন্দ্রিয়-জ্ঞাত জ্ঞান নহে। কিন্তু ইন্দ্রিয়জ্ঞাত না হইলেও ইহা সাক্ষাৎ প্রতীতি বলিয়া ইহাকে প্রত্যক্ষ বলা যাইতে পারে। প্রত্যক্ষের স্বরূপলক্ষণ সাক্ষাৎ প্রতীতি, ইন্দ্রিয়জ্ঞাত নহে, তাহা আমরা পূর্বেই বলিয়াছি। এতএব ভারতীয় দার্শনিকগণ যোগসাধন দ্বারা নিষ্পন্ন আত্মা বা অধ্যাত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎ-জ্ঞানকে প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিলে তাহাতে আপত্তি করিবার কোন হেতু নাই।

দ্বিতীয় আপত্তি হইতে পারে যে যদি দর্শন বলিতে আত্মা বা অধ্যাত্ম-তত্ত্ব-সাক্ষাৎকারের সাধন শাস্ত্র বুঝি এবং মুক্তিই যদি দর্শনের প্রয়োজন হয় তাহা হইলে দর্শনে অধ্যাত্মবিষয় ব্যতীত অগ্র বিষয়ের অবতারণা ও বিচারের অবসর থাকে না। কিন্তু প্রায় সকল দর্শনেই আত্মা, ঈশ্বর প্রভৃতি আধ্যাত্মিক বিষয়ের সঙ্গে অগ্রাগ্র বিষয়েরও অবতারণা করা হইয়াছে। ঞ্চায় দর্শনে প্রমাণ, প্রমেয় প্রভৃতির বিশদ আলোচনা আছে, বৈশেষিক দর্শনে দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য, বিশেষ প্রভৃতির সূক্ষ্ম বিচার করা হইয়াছে। সাংখ্য দর্শনে কার্যকারণ সম্বন্ধ ও প্রকৃতির পরিণামের বিস্তৃত আলোচনা দেখা যায় এবং মীমাংসা দর্শনে বৈদিককর্মের অতিসূক্ষ্ম ও অতি বিস্তৃত পর্যালোচনা আছে। অগ্রাগ্র ভারতীয় এবং পাশ্চাত্য দর্শন সম্বন্ধেও এই একই কথা প্রযোজ্য, সেখানেও অধ্যাত্মতত্ত্ব ছাড়া অগ্র বহু বিষয় আলোচিত ও নির্ণীত হইয়াছে। অতএব বলিতে হয় যে দর্শনশাস্ত্র কেবল অধ্যাত্মবিজ্ঞা নহে এবং মুক্তিই তাহার একমাত্র প্রয়োজন নহে। যদি তাহাই হয় তবে দর্শনের পূর্বোক্ত লক্ষণ দোষযুক্ত হইয়া পড়ে। এই আপত্তির উত্তরে বলা যাইতে পারে যে আত্মসাক্ষাৎকার বা তত্ত্বজ্ঞান দর্শনের মুখ্য উদ্দেশ্য এবং মুক্তিই তাহার মুখ্য প্রয়োজন হইলেও এই মুখ্য উদ্দেশ্য বা প্রয়োজন সাধনের নিমিত্ত অগ্রাগ্র বিষয়ের আলোচনাও আবশ্যক। দৃষ্টান্তস্বরূপ বলা যাইতে পারে যে তত্ত্বজ্ঞান মুক্তির উপায়, কিন্তু তত্ত্বজ্ঞানের স্বরূপ নির্ণয় করিবার জ্ঞাত জ্ঞানের স্বরূপ, প্রমাণ ও প্রমেয় প্রভৃতির বিচার একান্ত আবশ্যক। সেইরূপ অধ্যাত্মবিজ্ঞার অঙ্গ-রূপে পরমাণুবাদ, প্রকৃতিপরিণামবাদ প্রভৃতি বিষয়ও দর্শনশাস্ত্রের গৌণ বা অপ্রধান বিষয়। পরমাণুবাদ প্রভৃতির বিচার করিয়া দেখা যায় যে আত্মা বা আধ্যাত্মিক সত্তা স্বীকার না করিলে শুধু পরমাণু বা প্রাকৃতিক

শক্তির সাহায্যে আমরা সৃষ্টিরহস্ত বুঝিতে পারি না। অতএব আধ্যাত্মিক বিষয় ব্যতীত অগ্ৰাণ্য বিষয় গোণ প্রয়োজনরূপে দর্শনে স্থান পাইয়াছে। এইরূপে আমরা দ্বিতীয় আপত্তিটির সমাধান করিতে পারি।

দর্শনের পূর্বোক্ত লক্ষণের বিরুদ্ধে আর একটি গুরুতর আপত্তি হইতে পারে। কোন কোন দর্শনে আত্মা বা আধ্যাত্মত্ব একেবারে স্বীকৃত হয় নাই। এ সব দর্শনের আলোচ্য বিষয় পরিদৃশ্যমান ভৌতিক জগৎ বা মানবসমাজের কল্যাণের উপায়। নাস্তিক-চূড়ামণি চার্বাক, পাশ্চাত্য জড়বাদী দার্শনিক এবং অগস্ত্য কোম্বের মত দৃষ্টবাদীরা (Positivists) তাঁহাদের দর্শনে আত্মা, ঈশ্বর, পরলোক প্রভৃতি আধ্যাত্মিক তত্ত্বের মূলোচ্ছেদ করিয়াছেন। ইহলোক, ভৌতিক জগৎ এবং মানবের ব্যক্তিগত বা সমষ্টিগত সুখসমৃদ্ধির আলোচনাতেই তাঁহাদের দার্শনিক মতবাদের পরিসমাপ্তি হইয়াছে। পক্ষান্তরে অনেক ধর্মমতের মধ্যে বহু আধ্যাত্মিক বিষয়ের উল্লেখ দেখিতে পাওয়া যায় এবং অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদেও (Mysticism) আধ্যাত্মিক বিষয়ে জ্ঞানের উপদেশ শুনিতে পাওয়া যায়। একরূপ স্থলে অনেক দার্শনিক মত দর্শনশাস্ত্রের বহির্ভূত হইয়া পড়ে এবং ধর্মতত্ত্ব ও অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদকে দর্শনের শ্রেণীভুক্ত করিতে হয়। কিন্তু তাহা হইলে দর্শনের যে লক্ষণ দেওয়া হইয়াছে তাহাতে অব্যাপ্তি ও অতিব্যাপ্তি দোষ হইয়া পড়ে, কারণ ঐ লক্ষণ কোন কোন দর্শনে প্রযোজ্য হয় না, আবার যাহা দর্শন হইতে ভিন্ন বিষয় তাহাতেও প্রযুক্ত হইতে পারে। এই আপত্তির সমাধান করিবার পূর্বে আমরা দর্শনের লক্ষণান্তরগুলির অল্পবিস্তর আলোচনায় প্রবৃত্ত হইব, কারণ তাহাতে আপত্তিটির সমাধানের সুবিধা হইবে।

দর্শনের ইংরেজী নাম 'ফিলজফি'। এই সংজ্ঞাটির ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ হইতেছে জ্ঞানানুরাগ। কিন্তু এই ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ হইতে দর্শন বা ফিলজফির বৈশিষ্ট্য বুঝা যায় না। যদি দর্শন বলিতে জ্ঞানানুরাগমাত্র বুঝিতে হয়, তবে বিজ্ঞানকেও দর্শন বলিতে হয়। কারণ বিজ্ঞানেও বিষয়বিশেষে জ্ঞানানুরাগের যথেষ্ট লক্ষণ পরিলক্ষিত হয়। কোন বৈজ্ঞানিক যে কোন দার্শনিকের মতই জ্ঞানের অনুরাগী ও জ্ঞানলাভের প্রয়াসী। তবে বিজ্ঞান হইতে দর্শনের প্রভেদ কি? এই প্রশ্নের উত্তরে কোন কোন পাশ্চাত্য দার্শনিক বলিয়াছেন যে বিজ্ঞান খণ্ডজ্ঞান, কিন্তু দর্শন পূর্ণজ্ঞান। বিভিন্ন বিজ্ঞান বিশ্বের বিভিন্ন বিভাগের জ্ঞানার্জনে প্রবৃত্ত। অতএব একটী বিজ্ঞান হইতে আমরা একটী বিষয়ের জ্ঞানলাভ করিতে পারি। পদার্থবিজ্ঞা (Physics) জড়প্রকৃতির মূলতত্ত্বগুলির জ্ঞান

প্রদান করিতে পারে, রসায়ন (Chemistry) বিভিন্ন জবোয় সংযুতি (Composition) ও রাসায়নিক ক্রিয়ার পরিচয় দেয়, অপরাপর জড়-বিজ্ঞানও প্রাকৃতিক বিষয়বিশেষের জ্ঞানানুসন্ধান করে। কিন্তু কোন বিজ্ঞানেই জাগতিক সমস্ত পদার্থের জ্ঞানলাভ করা যায় না। এজন্য বিজ্ঞানকে খণ্ডজ্ঞান বা অসম্পূর্ণ সত্য বলা হয়। দর্শনে সমস্ত বিজ্ঞানের সত্য বা মূলতত্ত্বগুলির সমন্বয় করিয়া আমরা নিখিল বিশ্বের জ্ঞানলাভ করিতে পারি। অতএব দর্শনকে বিজ্ঞানের সমষ্টি বা সমন্বয়শাস্ত্র (synthesis) বলা যাইতে পারে। বিভিন্ন বিজ্ঞানের মূলতত্ত্ব বা সত্য-গুলি বিভিন্ন এবং কখন কখন তাহারা পরস্পরবিরোধী হইতে পারে। যেমন কোন বিজ্ঞানে একমাত্র জড়পরমাণুকেই মূলতত্ত্ব বলা হইয়াছে, আবার কোন বিজ্ঞানে মূলতত্ত্ব হিসাবে বিভিন্নগুণযুক্ত বহু পদার্থকে স্বীকার করা হইয়াছে। দর্শনশাস্ত্রে বিভিন্ন বৈজ্ঞানিক তত্ত্বগুলির সমাবেশ করিয়া এবং তাহাদের মধ্যে সামঞ্জস্য রক্ষা করিয়া আমরা জীব ও জগৎ সম্বন্ধে একটা সম্পূর্ণ ও সুস্পষ্ট ধারণায় উপনীত হইতে পারি। দর্শন বলিতে এইরূপ বিজ্ঞানসমন্বয় (Synthesis of the Sciences) বা পরাবিজ্ঞান (Super Science) বুঝিতে হইবে।

দর্শনের পূর্বোক্ত লক্ষণটা সমীচীন বলিয়া মনে হয় না। দর্শন যদি বিজ্ঞানের সমষ্টিমাত্র হয় তবে দর্শনকে বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন বলা যায় না। বিভিন্ন বিজ্ঞানে যে সব সত্য নির্ণীত হইয়াছে তাহাদের সমাবেশ করিলে আমরা এক অখণ্ড পূর্ণ সত্যে উপনীত হইতে পারি না, পরন্তু কতকগুলি খণ্ডসত্যের যোগফল পাইতে পারি। আবার এই সত্যগুলি যদি পরস্পরবিরুদ্ধ হয় তবে কেবল তাহাদের সমষ্টিদ্বারা সে বিরোধের অবসান হয় না। অপর পক্ষে যদি দর্শনকে বিজ্ঞানের সমন্বয়শাস্ত্র বলা যায় তাহা হইলেও দর্শনের বৈশিষ্ট্য রক্ষা করা যায় না। প্রথমতঃ সর্ববিজ্ঞানের সমন্বয় সাধন করা কোন মানুষের সাধ্যায়ত্ত্ব নহে। কারণ, যে সব বিজ্ঞান অতীতকালে প্রচলিত ছিল বা বর্তমানে প্রচলিত আছে সেগুলির জ্ঞানলাভ করা কোন মনুষীর পক্ষে সম্ভব হইলেও ভবিষ্যতে যে সব বিজ্ঞানের উদ্ভব হইবে তাহাদের সম্বন্ধে কোন জ্ঞানলাভ করা তাহার পক্ষে সম্ভবপর নহে। তর্কের অনুরোধে যদি ধরিয়া লওয়াও যায় যে কোন অদ্বৈতকর্মী পণ্ডিত সর্ববিজ্ঞানের সারসংগ্রহ করিতে সমর্থ হইলেন, তথাপি তাহাদের সমন্বয়ে তিনি যথার্থ দার্শনিক তত্ত্বের জ্ঞানলাভ করিতে পারেন না। দর্শনের তত্ত্বগুলি নিত্য ও সর্বত্র সত্য (necessary and universal), সেগুলি সব সময়ে, সব দেশে ও সর্বলোকের পক্ষে সত্য। কিন্তু বৈজ্ঞানিক সত্যগুলি স্থায়ী নহে, তাহাদের পরিবর্তন হইতেছে ও

পরেও হইতে পারে। একরূপ স্থলে বিজ্ঞানের ভিত্তিতে যে দর্শনের সৃষ্টি হইবে তাহাও পরিবর্তনশীল হইবে এবং তাহাকে আমরা দর্শনই বলিতে পারিব না। শেষ কথা, বিজ্ঞানের সাহায্যে আমরা পরিদৃশ্যমান জগতের বাহ্য রূপের (phenomena) জ্ঞানলাভ করিতে পারি, কিন্তু তাহার অন্ত-নিহিত স্বরূপ সত্তা (noumenal reality) জানিতে পারি না। ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ (observation) দ্বারা যে সব বিষয় জানা যায় তাহাদের সম্বন্ধে যান্ত্রিক পরীক্ষা (experiment) করিয়া যে সুসম্বদ্ধ (systematic) জ্ঞানলাভ করা যায় তাহাকেই বিন বলে। কিন্তু ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষদ্বারা আমরা যে জ্ঞানলাভ করি তাহা আমাদের ইন্দ্রিয়ের শক্তি ও প্রকৃতি সাপেক্ষ। আমাদের ইন্দ্রিয়ের প্রকৃতি অনুসারে আমরা বাহ্য বিষয়ে রূপ, রস, শব্দ, স্পর্শ ও গন্ধ অনুভব করি। যদি আমাদের ইন্দ্রিয়ের অবস্থান্তর ঘটে, বা কোন ইন্দ্রিয় নষ্ট হইয়া যায় তবে আমরা বস্তুর ভিন্ন গুণ উপলব্ধি করি বা কোন গুণ একেবারে উপলব্ধি করিতে পারি না। এমন কি, প্রত্যক্ষের সহকারী কারণ আলোক প্রভৃতির অভাবে দ্রব্যের গুণেরও অবস্থান্তর ঘটিতে দেখা যায়। কোন অন্ধকার ঘরের মধ্যস্থ দ্রব্যের কোন রূপ বা বর্ণ থাকে না, অন্ততঃ তাহা আমরা দেখিতে পাই না এবং বুঝিতেও পারি না। আবার পাণ্ডুরোগে শব্দেরও পীতবর্ণ দেখা যায়। এই সব কথা ভাবিলে বুঝা যায় যে ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষে বস্তুর স্বরূপের উপলব্ধি না হইয়া তাহার ইন্দ্রিয়সম্বন্ধজ্ঞ গুণের প্রত্যক্ষ হয়। আর একটি কথা, ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষদ্বারা ভৌতিক পদার্থের জ্ঞান হইতে পারে, কিন্তু কোন আধ্যাত্মিক বা পারলৌকিক বিষয়ের জ্ঞান হইতে পারে না। কারণ, যাহা অভৌতিক তাহার রূপ ও মহত্ব (magnitude) প্রভৃতি গুণ থাকিতে পারে না, কিন্তু এ সব গুণ ব্যতিরেকে কোন বস্তুর ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ হয় না। এখন দর্শন যদি বৈজ্ঞানিক সত্যের সমষ্টি বা সমন্বয়শাস্ত্র হয় তবে তাহাও ভৌতিক বিষয়ের সীমার সীমা অতিক্রম করিতে পারে না এবং বস্তুর বাহ্যরূপের অন্তর্নিহিত সত্তার কোন পরিচয় দিতে পারে না। কিন্তু একরূপ দর্শন বিজ্ঞানেরই নামান্তর, তাহা দর্শনপদবাচ্য নহে।

দর্শনের পূর্বোক্ত লক্ষণ দোষদৃষ্ট দেখিয়া নব্য-বস্তুতত্ত্ববাদী (Neo-realist) কোন কোন দার্শনিক তাহার অগুরুপ লক্ষণ নির্দেশ করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন, দর্শন বিজ্ঞানসমুদয়ের সমষ্টি নহে, কিন্তু বিজ্ঞানের মূলতত্ত্বগুলির (fundamental categories) বিচারমূলক (critical) জ্ঞান। বিভিন্ন বিজ্ঞানের আলোচনায় দেখা যায় যে তাহাদের সকলেরই মূলে কতকগুলি তত্ত্ব নিহিত আছে এবং সেগুলিকে স্বীকার করিয়া লইয়াই বৈজ্ঞানিক আলোচনায় প্রবৃত্ত হইতে হয়। এই তত্ত্বগুলি সর্বগত

(universal) এবং জাগতিক সকল বস্তুরই সাধারণ ও সর্বব্যাপী ধর্ম (pervasive character)—দেশ, কাল, কার্যকারণসম্বন্ধ, দ্রব্যাদি। একত্ব প্রভৃতি এইরূপ সর্বব্যাপী বস্তুধর্ম। যে কোন বস্তুর কথা বলা যাক না কেন তাহা দেশে ও কালে অবস্থিত এবং তাহা একটা দ্রব্য বা দ্রব্যনিষ্ঠ বস্তু এবং তাহার সহিত অগ্র বস্তুর কার্যকারণসম্বন্ধ আছে। বিজ্ঞান এই তত্ত্বগুলির ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত। এগুলিকে স্বীকার না করিলে বিজ্ঞান সম্ভবপর হয় না। বিজ্ঞানে যে সব বস্তুর আলোচনা করা হয় সেগুলিকে দেশকালে সীমাবদ্ধ ও কার্যকারণসম্বন্ধবিশিষ্ট দ্রব্যবিশেষ বলিয়াই বিবেচনা করিতে হয়। দেশ, কাল ও কার্যকারণসম্বন্ধের অতীত কোন অবিশেষ বস্তুর বৈজ্ঞানিক আলোচনা চলে না, কারণ এরূপ বস্তু ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যও নহে এবং যান্ত্রিক পরীক্ষাধীনও নহে। অতএব বিজ্ঞানমাত্রেরই দেশ, কাল প্রভৃতিকে তাহার মূলতত্ত্ব বা ভিত্তিরূপে স্বীকার করিতে বাধ্য। বিজ্ঞানে এই তত্ত্বগুলি স্বীকৃত হইলেও তাহাদের যথাযথ বিশ্লেষণ ও বিচার করা হয় না। দর্শনশাস্ত্রই এ সব তত্ত্বের সূক্ষ্ম বিচারে প্রবৃত্ত। দর্শন হইতে যে জ্ঞানলাভ করা যায় তাহা বিজ্ঞানলব্ধজ্ঞান হইতে কোনরূপে ভিন্ন নহে। দর্শন ও বিজ্ঞান উভয়ে আমাদেরকে একই জগতের বিষয়ে জ্ঞানপ্রদান করে। বিজ্ঞান হইতে দর্শনের প্রভেদ এই যে বিজ্ঞানের মূলে যে তত্ত্বগুলি নিহিত আছে দর্শনশাস্ত্রে সেগুলির গ্নায়সঙ্গত বিচার (criticism) করা হয়। দেশ, কাল প্রভৃতি তত্ত্বগুলি স্বরূপতঃ কি—তাহা সাধারণ লোকে বিচার করিয়া দেখে না। বৈজ্ঞানিকগণ সেগুলির বাহুরূপ ও বৃত্তিবিশেষের (specific function) আলোচনা করিলেও তাহাদের স্বরূপ (ultimate nature) সম্বন্ধে বিচারে প্রবৃত্ত হন না। দর্শনশাস্ত্রেই আমরা বিচার করিয়া দেখি যে দেশ, কাল প্রভৃতির কোন বিষয়গত সত্ত্বা (objective reality) আছে, না তাহারা কেবল জ্ঞানগত (subjective) ভাব (idea) মাত্র। যুক্তি, তর্ক ও বিচার দ্বারা এসব তত্ত্বের স্বরূপ নির্ণয় করাই দর্শনের বৈশিষ্ট্য।

দর্শনের পূর্বোক্ত লক্ষণটিও দোষমুক্ত বলিয়া মনে হয় না। দর্শন বলিতে যদি বিজ্ঞানের মূলতত্ত্বগুলির বিচারমাত্র বুঝায় তবে বিজ্ঞান ও দর্শনের মধ্যে প্রভেদ থাকে না, এবং দর্শনকে একটা পৃথক্ শাস্ত্র বলিয়া স্বীকার করার আবশ্যকতাও থাকে না। বিজ্ঞান মাত্রেরই তাহার প্রতিপাদ্য বিষয়গুলি যুক্তিদ্বারা সমর্থন করে। গ্নায়সঙ্গত বিচারপ্রণালীর সাহায্যেই বৈজ্ঞানিক সত্য বা তত্ত্বগুলি সমর্থিত হয়। বিজ্ঞানের দুইটি দিক আছে। একদিকে বিজ্ঞান প্রাকৃতিক দ্রব্যনিচয়ের জ্ঞানলাভ করিতে এবং প্রাকৃতিক নিয়মগুলি আবিষ্কার করিতে চেষ্টা করে। এটিকে

বিজ্ঞানের ব্যবহারিক দিক বলা যাইতে পারে। অপরদিকে বিজ্ঞান তাহার তত্ত্বগুলি সমর্থনযোগ্য কিনা তাহা বিচার করিয়া দেখে। অবশ্য এই বিচার গ্ৰায়সঙ্গত প্রণালীতেই করিতে হয়। এইটিকে বিজ্ঞানের প্রামাণ্যের (logical) দিক বলা যাইতে পারে। এখন বিজ্ঞান যদি প্রামাণ্যের দিক দিয়া তাহার অপর তত্ত্বগুলির গ্ৰায় মূলতত্ত্বগুলিও বিচার-দ্বারা সমর্থন করে তবে আর দর্শনের প্রয়োজন কি? এই জ্ঞাই বোধ হয় কোন কোন পাশ্চাত্য দার্শনিক অধুনা দর্শন নাম পরিত্যাগ করিয়া গ্ৰায়-সাপেক্ষ দৃষ্টবাদের (Logical Positivism) সৃষ্টি করিয়াছেন এবং পরবর্তীকালে দর্শন বলিয়া কোন শাস্ত্র থাকিবে না এরূপ ভবিষ্যদ্বাণীও করিয়াছেন। অপর পক্ষে বিজ্ঞানের মূলতত্ত্বগুলির সত্যাসত্য নির্ণয় করিবার জ্ঞা যদি দর্শনশাস্ত্রের প্রয়োজন হয়, তবে বিজ্ঞানের অপর তত্ত্ব-গুলিও দর্শনশাস্ত্রদ্বারা নির্ণীত হইতে পারে এবং বিজ্ঞানের পৃথক্ সত্তা স্বীকার করার পক্ষে কোন হেতু থাকে না। ফলকথা বৈজ্ঞানিক তত্ত্বগুলি আবিস্কার করা বা যুক্তি দ্বারা সমর্থন করা বিজ্ঞানেরই কাজ, সে জ্ঞা দর্শন নামে পৃথক্ শাস্ত্রের প্রয়োজন হয় না। ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষদ্বারা আমরা ভৌতিক পদার্থ সম্বন্ধে যে জ্ঞানলাভ করি তাহার তত্ত্বগুলি নিরূপণ করাই বিজ্ঞানের কাজ। বিজ্ঞান যে প্রণালীতে তাহার অপ্রধান বা সাধারণ তত্ত্বগুলি নির্ণয় করিতে সমর্থ হয় সেই প্রণালীদ্বারা তাহার প্রধান বা মূল তত্ত্বগুলি কেন নির্ণয় করিতে পারিবে না তাহা বুঝা যায় না। আর বৈজ্ঞানিক তত্ত্বগুলি বিজ্ঞানের দ্বারা নিরূপিত না হইলে দর্শনশাস্ত্র তাহা কি প্রকারে নির্ণয় করিবে তাহাও সহজবোধ্য নহে। প্রকৃতপক্ষে বৈজ্ঞানিক তত্ত্বসম্বন্ধে দার্শনিক মতামত বিজ্ঞানলব্ধ জ্ঞানের উপরই নির্ভরশীল। অতএব দার্শনিক মত গ্রহণযোগ্য হইলেও বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে বৈজ্ঞানিক মত গ্রহণ করা দার্শনিকের পক্ষেও সমীচীন ও অপরিহার্য বলিয়া মনে হয়। অতএব দর্শনকে বিজ্ঞানের বিচারশাস্ত্র (Logic of Science) বলিলে দর্শন ও বিজ্ঞানের পার্থক্য বুঝা সুকঠিন হইয়া পড়ে।

পাশ্চাত্য দার্শনিকদের মধ্যে কয়েকজন খ্যাতনামা দার্শনিক দর্শনের আর একটি লক্ষণ নির্দেশ করিয়াছেন। এই লক্ষণ পূর্বোক্ত পাশ্চাত্য দার্শনিকদের পরিগৃহীত লক্ষণ হইতে সম্পূর্ণরূপে ভিন্ন এবং কতকাংশে প্রাচীন ভারতীয় দার্শনিকদের সম্যক লক্ষণের অনুরূপ। প্লেটো, আরিস্টটল, হেগেল, ব্র্যাড্‌লে প্রভৃতি সুপ্রসিদ্ধ পাশ্চাত্য দার্শনিকগণ দর্শন বলিতে বিজ্ঞানের সমষ্টি বা সমন্বয়, অথবা বিজ্ঞানের বিচারশাস্ত্র বুঝেন না তাঁহাদের মতে দর্শন বলিতে জড়জগতের বিজ্ঞান না বুঝিয়া তত্ত্বজ্ঞান

(Metaphysics) বা পারমাণ্বিক তত্ত্ব (Ultimate Reality) বিষয়ে জ্ঞান বুঝিতে হইবে। বিশ্ববিশ্রুত গ্রীক দার্শনিক প্লেটো দর্শনশাস্ত্রের এইরূপ ব্যাখ্যাই করিয়াছেন। তাঁহার মতে দর্শন পারমাণ্বিক তত্ত্বের (Reality) বা শুদ্ধসত্তার (Being as such) জ্ঞান এবং দর্শন অধ্যয়ন করিলে যাহা নিত্য, নির্বিকার ও সর্বব্যাপী তাহার সম্বন্ধে জ্ঞানের উদয় হয়। মহামতি আরিষ্টটল্ দর্শনের দুইটা লক্ষণ নির্দেশ করিয়াছেন। একটা লক্ষণ অনুসারে দর্শন বলিতে পারমাণ্বিক বা শুদ্ধসত্তার (Pure Being) জ্ঞান বুঝায়, অপর লক্ষণ অনুসারে দর্শন বলিতে মৌলিক তত্ত্ব বিষয়ে জ্ঞান (Science of First Principles) বুঝায়। সুপ্রসিদ্ধ জার্মান দার্শনিক হেগেল স্পষ্ট ভাষায় বলিয়াছেন যে দর্শন ইহজগতের বা জড়প্রকৃতির জ্ঞান নহে, ইহা লোকাভীত ও নিত্য পরমতত্ত্বের (Absolute Idea) অর্থাৎ পরমাত্মার (God) জ্ঞান। আধুনিক ইংরাজ দার্শনিকদের মধ্যে অগ্রতম শ্রেষ্ঠ দার্শনিক ব্র্যাডলেও দর্শনের এইরূপ লক্ষণ করিয়াছেন। তাঁহার মতে জগতের বাহ্যরূপের (appearance) অতিরিক্ত পারমাণ্বিক তত্ত্বের (Reality) জ্ঞানই দর্শন, অথবা দর্শন বলিতে মৌলিক তত্ত্বগুলির বা পরম সত্যনিচয়ের (ultimate truths) জ্ঞান বুঝায়, অথবা নিখিল বিশ্বকে খণ্ডরূপে না জানিয়া এক অখণ্ড সম্ভারূপ জানিবার চেষ্টাকেও দর্শন বলা যায়। এস্থলে উল্লিখিত দর্শনের লক্ষণগুলি অনুধাবন করিলে বুঝা যায় যে তাহাদের ভাষা ভিন্ন হইলেও তাৎপর্য একই। দর্শন যে প্রাকৃত বিজ্ঞান নহে, এবং দর্শন যে স্বরূপতঃ ও কার্যতঃ বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন তাহা উল্লিখিত যে কোন লক্ষণ হইতে বুঝা যায়। দর্শন বলিতে এখানে ব্যবহারিক বা প্রাতিভাসিক সত্তার জ্ঞান না বুঝাইয়া পারমাণ্বিক তত্ত্বের জ্ঞানই বুঝাইতেছে। কিন্তু এখানে জিজ্ঞাস্য হইতেছে যে দর্শনশাস্ত্রে আমরা পারমাণ্বিক তত্ত্বের জ্ঞান কি প্রকারে লাভ করিতে পারি? উপরোক্ত পাশ্চাত্য দার্শনিকদের মতে ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষদ্বারা পারমাণ্বিক তত্ত্ব (Reality) জানা যায় না। কারণ ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষে আমরা বস্তুর বাহ্যরূপ জানিতে পারি, তাহার স্বরূপ জানিতে পারি না। আমাদের ইন্দ্রিয়ের সহিত কোন দ্রব্যের সন্নির্কর্ষ হইলে ইন্দ্রিয়গত গুণ ও শক্তি অনুসারে আমরা দ্রব্যের গুণ প্রত্যক্ষ করি। অতএব পারমাণ্বিক তত্ত্ব জানিতে হইলে আমাদের ইন্দ্রিয়ের সাহায্য না লইয়া প্রজ্ঞার (reason) সাহায্য লইতে হইবে। গ্রীক দার্শনিক প্লেটো ও আরিষ্টটল্ উভয়েই প্রজ্ঞাকেই তত্ত্বজ্ঞান লাভের উপায় বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন। প্রজ্ঞার আলোকে বস্তুর বাহ্যরূপের অন্তরালে অবস্থিত সর্বব্যাপী সম্ভাগুলি (Universal ideas or forms) সমুদ্ভাসিত হইয়া উঠে এবং আমরা তাহাদের সমাপ্তজ্ঞান লাভ করিতে

পারি। দার্শনিকপ্রবর হেগেলের মতেও ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ বা বিচারবুদ্ধির দ্বারা তত্ত্বজ্ঞানলাভ করা যায় না। বিচারবুদ্ধি তদবীন পদার্থকে বিশ্লেষণ করিয়া তাহাকে কতকগুলি অসংলগ্ন অবয়বে বিভক্ত করে। উহা তাহাদের মধ্যে যে অনুগত ঐক্যসূত্র (unity) আছে তাহা হারাইয়া ফেলে। যেমন কোন দেহ সম্বন্ধে বিচার করিলে তাহা বিভিন্ন অবয়বের সমষ্টিমাত্র বলিয়া বোধ হয়। কিন্তু অবয়বী ব্যতীত অবয়বসমষ্টি বুঝা যায় না। অতএব অবয়ব অতিরিক্ত অবয়বী স্বীকার করিতে হয়। এই অবয়বী বিভিন্ন অবয়বের ঐক্যসূত্র। ভেদের মধ্যে ঐক্যই (unity-in-difference) জীব ও জগতের পরম তত্ত্ব। এই তত্ত্বের জ্ঞানলাভ করিতে হইলে আমাদিগকে বিচারবুদ্ধি ছাড়িয়া ভাবনাত্মক প্রজ্ঞার (speculative reason) আশ্রয় লইতে হইবে। এই প্রজ্ঞার সাহায্যে আমরা পরিদৃশ্যমান জগতের (phenomenal world) অন্তর্নিহিত পরম তত্ত্বের (Absolute Idea) বা পরমাত্মার জ্ঞানলাভ করিতে পারিব। ইংরাজ দার্শনিক ব্র্যাডলে এবিষয়ে হেগেল প্রভৃতির সহিত একমত নহেন। তাহার মতে বুদ্ধি বা প্রজ্ঞানের দ্বারা পারমার্থিক তত্ত্বের যথার্থ জ্ঞান হয় না। কারণ, বুদ্ধি ও প্রজ্ঞা চিন্তার (thought) সীমা অতিক্রম করিতে পারে না এবং চিন্তার রাজ্যে চিন্তা ও সত্তার (Reality) মধ্যে একটি অভেদ আবরণ থাকিবেই। চিন্তা ও চিন্তার বিষয় দুইটি পৃথক পদার্থ এবং যতক্ষণ চিন্তা চলে ততক্ষণ তাহার বিষয়টি তদতিরিক্ত বলিয়া প্রতিভাত হয়। সুতরাং চিন্তা তাহার বিষয়ের স্বরূপ লাভ করিতে পারে না। কিন্তু পরমতত্ত্বের যথার্থ জ্ঞান পাইতে হইলে আমাদিগকে তদগতচিন্ত হইতে হইবে। চিন্তা ও সত্তার অভেদ অনুভূতিদ্বারাই তাহা সম্ভবপর হয়। কিন্তু চিন্তা সত্তার সহিত অভিন্ন হইলে চিন্তারই অবসান হয়। অতএব দেখা যাইতেছে যে চিন্তাত্মক বুদ্ধি বা প্রজ্ঞানের দ্বারা পারমার্থিক তত্ত্বের যথার্থ জ্ঞান হয় না। ব্র্যাডলের মতে শুদ্ধ বা সাক্ষাৎ প্রতীতি (mere feeling or immediate presentation) হইতে আমরা পরম তত্ত্বের কিছু আভাস পাইতে পারি, কিন্তু তাহার সম্বন্ধে স্থির ও নিশ্চিত জ্ঞানলাভ করিতে পারি না। এরূপ জ্ঞানলাভ করিতে হইলে তত্ত্বসাক্ষাৎকার একান্ত আবশ্যিক। কিন্তু হেগেল বা ব্র্যাডলে তত্ত্বসাক্ষাৎকারের কোন সম্যক পন্থা নির্ধারণ করেন নাই। প্রাচীন ভারতীয় দার্শনিকদের মতে যোগসাধনই তত্ত্বসাক্ষাৎকারের প্রকৃষ্ট উপায়। জগতের পরিদৃশ্যমান বাহ্যরূপ বাহাই হউক না কেন আত্মা বা অধ্যাত্মসত্তাই তাহার পরম তত্ত্ব। প্রাকৃতিক জগতের অন্তরালে যে আধ্যাত্মিক সত্য লুপ্তায়িত আছে তাহার সাক্ষাৎজ্ঞান ধ্যানযোগে হইতে পারে। দর্শনশাস্ত্রের মুখ্য

উদ্দেশ্য আত্মা বা অধ্যাত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎজ্ঞান। অতএব দর্শন ও দার্শনিক-দের পক্ষে ধ্যানযোগের যথেষ্ট উপযোগিতা আছে। যোগসাধন দ্বারা চিত্ত শুদ্ধ হয় ও চিত্তের বিক্ষিপকারী বৃত্তিগুলি নষ্ট হইয়া যায় এবং অগ্ৰাচ্ছ বৃত্তি নিরুদ্ধ হয়। যখন সকল চিত্তবৃত্তির নিরোধ হয় তখন আত্মা শুদ্ধ ও চিন্ময় সত্তারূপে প্রকাশিত হন। এই শুদ্ধ চিংসত্তাই দর্শনপ্রতিপাদ্য পারমার্থিক তত্ত্ব। অতএব দর্শন বলিতে প্রাতিভাসিক ও ব্যবহারিক সত্তাতিরিক্ত পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞান বুঝিলে এই জ্ঞানলাভের উপায়রূপে যোগসাধনাকে দর্শনশাস্ত্রের একটি অঙ্গ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। যোগসাধন দর্শনের অঙ্গভূত হইলেও যোগ বা তদনুরূপ সাধনলব্ধ পার-পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞানমাত্রকেই দর্শন বলা যায় না। যদি তাহাই হয় তবে দর্শন ও ধর্ম বা অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদের মধ্যে কোন প্রভেদ থাকে না। মানুষ তাহার ধর্মজীবনের মধ্য দিয়াও আত্মা, ঈশ্বর প্রভৃতি পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞানলাভ করিতে পারে এবং এরূপ জ্ঞান সাক্ষাৎজ্ঞান বলিয়াই অভিহিত হয়। সেইরূপ অতীন্দ্রিয় প্রত্যক্ষেও (mystic experience) অধ্যাত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকার হয় বলিয়া অনেকে স্বীকার করেন। অতএব দর্শন যদি কেবলমাত্র পারমার্থিক তত্ত্বের সাক্ষাৎজ্ঞান হয় তবে ধর্ম ও অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদকেও একপ্রকার দর্শন বলিতে হয়। আমরা পূর্বে এই আপত্তিগীর উল্লেখ করিয়াছি। এই আপত্তি খণ্ডন করিতে হইলে দর্শনের স্বরূপ সম্বন্ধে আর একটু পুনরালোচনা করিতে হইবে। দর্শনের মুখ্য উদ্দেশ্য পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞান একথা সত্য, কিন্তু দর্শন পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞানমাত্র নহে। যুক্তিতর্ক দ্বারা পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞানকে সুপ্রতিষ্ঠিত করাই দর্শনের প্রধান কার্য। যে শাস্ত্রে যুক্তির দ্বারা পারমার্থিক তত্ত্বজ্ঞান সমর্থিত হয় তাহাকেই দর্শনশাস্ত্র বলে। ধর্ম বা অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদে পারমার্থিক তত্ত্বের জ্ঞানলাভ সম্ভবপর হইলেও সে স্থলে কোন বিচারপ্রণালী বা যুক্তিদ্বারা ঐ জ্ঞানকে সমর্থন করার চেষ্টা দেখা যায় না; ধর্মে অধ্যাত্মতত্ত্বের বর্ণন বা ব্যাখ্যা আছে বটে, কিন্তু তাহাতে বিচারবুদ্ধিদ্বারা ঐ তত্ত্বের প্রতিষ্ঠা করিবার কোন প্রয়াস করা হয় না। সাধারণতঃ ধার্মিকবাক্তি এসব বিষয়ে পূর্ণবিশ্বাস করিয়াই সন্তুষ্ট থাকেন এবং কোন যুক্তিতর্কের সাহায্য লেন না, বরং পাছে তাঁহার ধর্ম বিশ্বাস নষ্ট হয় এই ভয়ে যুক্তিতর্ক পরিহার করেন। অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদীরাও কোন অলৌকিক সূক্ষ্ম অনুভূতির দ্বারা আধ্যাত্মিকতত্ত্বের জ্ঞানলাভ করিয়া তৎসম্বন্ধে বিচারে প্রবৃত্ত হন না। পরন্তু তাঁহারা বলেন যে যুক্তিদ্বারা অধ্যাত্মতত্ত্ব বুঝাও যায় না, বুঝানও যায় না। সে বাহ্য হউক প্রকৃতস্থলে আমরা দেখিতে পাই যে দার্শনিক তত্ত্বজ্ঞানের

বিচারে প্রস্তুত হন এবং জ্ঞানসঙ্গত যুক্তিদ্বারা তাহার সমর্থনের চেষ্টা করেন, কিন্তু ধার্মিক ব্যক্তি বা অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদী এরূপ কোন চেষ্টা করেন না। এই জন্যই দর্শন ধর্ম ও অতীন্দ্রিয়প্রত্যক্ষবাদ হইতে স্বতন্ত্র শাস্ত্র বলিয়া পরিগণিত হইবার যোগ্য।

দর্শনের পূর্বোক্ত লক্ষণ সম্বন্ধে অরও একটা আপত্তি হইতে পারে। আমরা পূর্বে তাহারও উল্লেখ করিয়াছি। দর্শনকে পারমার্থিক তত্ত্বজ্ঞানের সাধনশাস্ত্র বলিলে জড়বাদ বা দৃষ্টবাদ প্রভৃতি দার্শনিক মতবাদকে দর্শন-পদবাচ্য বলা যায় না, কিন্তু এগুলিকে একপ্রকার দর্শন বলিয়া সকলেই স্বীকার করেন। এই আপত্তিগীর সমাধানকল্পে আমাদেরকে জড়বাদ ও দৃষ্টবাদ সম্বন্ধে একটু আলোচনা করিতে হইবে। জড়বাদীরা বলেন যে জড়পদার্থই জগতের মূল কারণ, এবং তাহা হইতেই জীবজগতের সমুদয় পদার্থের উৎপত্তি হয় এবং তাহাতেই তাহারা বিলীন হয়। আত্মা বা ঈশ্বর—এরূপ কোন অতীন্দ্রিয় সত্তা নাই, কারণ তাহা আমাদের প্রত্যক্ষের বিষয় নহে। যাহা প্রত্যক্ষের অধিষয় তাহা হ্রস্ব ও অসত্য। অতএব ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ-গোচর জড়পদার্থই জীবজগতের পরম সত্তা ও মূল কারণ। প্রসিদ্ধ ফরাসী দার্শনিক কোম্তের দর্শন দৃষ্টবাদ নামেই পরিচিত। দৃষ্টবাদের মূল সিদ্ধান্ত হইতেছে যে যাহা প্রত্যক্ষপ্রমাণের বিষয় তাহাই নিঃসন্দিগ্ধ সত্য এবং দর্শন এরূপ সত্যনিচয়ের মধ্যে সীমাবদ্ধ। আত্মা, ঈশ্বর প্রভৃতি তত্ত্ব দর্শনের বিষয় নহে, কারণ তাহাদের সম্বন্ধে আমাদের কোন প্রত্যক্ষ জ্ঞান নাই। দর্শন বলিতে কোন অধ্যাত্মতত্ত্বের জ্ঞানবিশেষ বুঝায় না। দর্শন বিজ্ঞান সকলের শ্রেণীবিভাগ (classification) করে মাত্র। বিভিন্ন বিজ্ঞানের আবিস্কৃত প্রকৃতিক নিয়মগুলির একত্র সমাবেশ করিয়া বিজ্ঞান সকলের পরস্পর সম্বন্ধ এবং সাধারণ পদ্ধতি নিরূপণ করাই দর্শনের কার্য। এখন বিচার করিয়া দেখা যাক্ জড়বাদ ও দৃষ্টবাদ কি হিসাবে দর্শন বলিয়া পরিগণিত হইতে পারে। জড়বাদীর মতে জড়পদার্থই (matter) পারমার্থিক তত্ত্ব। কিন্তু জড়পদার্থ বলিতে যদি পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু ও আকাশ এই পঞ্চ ভূতকে বুঝায়, তবে জড়বিজ্ঞান হইতেই আমরা তৎসম্বন্ধে সবিশেষ জ্ঞানলাভ করিতে পারি, সে জন্য কোন দর্শনের অপেক্ষা করিতে হয় না। ভৌতিক জগৎ সম্বন্ধে বিজ্ঞানলব্ধ জ্ঞানই গ্রহণযোগ্য। পক্ষান্তরে জড়বাদীর জড়পদার্থ যদি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য ভৌতিক পদার্থ না হইয়া কোন অতীন্দ্রিয় সত্তা হয়, তাহা আধ্যাত্মতত্ত্বেরই সামিল হইয়া পড়ে এবং তাহার সম্বন্ধে বিজ্ঞান হইতে কোন জ্ঞানলাভ করা যায় না। যাহা অতীন্দ্রিয় তাহাকে জড়পদার্থ বলার সার্থকতা নাই, কারণ জড়মাত্রই ভৌতিক ও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য দ্রব্য।

এরূপস্থলে বিজ্ঞানের সাহায্যেও আমরা তথাকথিত জড়ের জ্ঞানলাভ করিতে পারি না এবং সেজন্ম দর্শনের আবশ্যকতা আছে। এই হিসাবে জড়বাদকে একপ্রকার দর্শন বলা যাইতে পারে। কোম্মতে দৃষ্টবাদের যে ব্যখ্যা করিয়াছেন তাহাতে তাঁহার দর্শনকে বিভিন্ন বিজ্ঞানের সমাবেশ বা সমন্বয়মাত্র বলিয়া বোধ হয়। কিন্তু আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি যে দর্শনকে বিজ্ঞানের সমষ্টি বা সমন্বয় শাস্ত্র বলা যায় না। অবশ্য এক হিসাবে জড়বাদ, দৃষ্টবাদ প্রভৃতিকে দর্শন বলা যাইতে পারে। যে শাস্ত্রে যুক্তি-দ্বারা বক্তব্য বিষয় সমর্থিত হয়, সচরাচর তাহাকেই দর্শনশাস্ত্র বলা হয়। জড়বাদ ও দৃষ্টবাদের প্রতিপাত্ত বিষয়গুলি যুক্তি দ্বারা সমর্থন করিবার চেষ্টা করা হইয়াছে বলিয়া তাহাদিগকে সাধারণ হিসাবে দর্শন বলা যায়। কিন্তু একটু ভাবিয়া দেখিলে বুঝা যায় যে কেবল যুক্তিতর্কই দর্শনের লক্ষণ নহে। শাস্ত্রশাস্ত্রে যুক্তিতর্কের অন্ত নাহি, তাই বলিয়া শাস্ত্রশাস্ত্রকে দর্শনশাস্ত্র বলা যায় না। বিজ্ঞানের প্রতিপাত্ত বিষয়গুলিও যুক্তি দ্বারা সমর্থিত, কিন্তু সে জন্ম বিজ্ঞানকে কেহ দর্শন বলেন না। অতএব দেখা যাইতেছে, জড়বাদ, দৃষ্টবাদ প্রভৃতিকে সাধারণভাবে দর্শন বলিলেও দর্শনের স্বরূপের বৈলক্ষণ্য হয় না। দর্শন শাস্ত্রসমূহ যুক্তি দ্বারা সমর্থিত জ্ঞান বটে, কিন্তু যে কোন যুক্তিযুক্ত জ্ঞানকে দর্শন বলা যায় না। যুক্তি দ্বারা সমর্থিত পারমার্থিক তত্ত্বজ্ঞানই প্রকৃত দর্শন। ভৌতিক বাহ্য সত্তার (physical phenomena) অতিরিক্ত কোন অভৌতিক বা আধ্যাত্মিক সত্তা স্বীকার করিলে বিজ্ঞানের অতিরিক্ত দর্শনশাস্ত্রের উপ-যোগিতা বুঝিতে পারা যায়। ভৌতিক জড়জগতের সত্তাতিরিক্ত কোন সত্তা না থাকিলে বিজ্ঞানের সাহায্যেই আমরা সর্ববিষয়ে জ্ঞানলাভ করিতে পারিতাম এবং দর্শন নামে বোধহয় একটি স্বতন্ত্র শাস্ত্রের প্রয়োজন হইত না। অধিককমে বিজ্ঞানের মূলতত্ত্ব বা সূত্রগুলি পরীক্ষা করিবার জন্ম একটা শাস্ত্রশাস্ত্রের প্রয়োজন হইত। আমরা জীবনে পরিদৃশ্যমান জগতের অন্তরালে কোন অদৃশ্য অধ্যাত্মতত্ত্বের কোনরূপ সন্ধান পাই বলিয়াই বোধহয় আমাদের বিচারবুদ্ধি দ্বারা তাহা বুঝিবার চেষ্টা করি এবং এই প্রচেষ্টা হইতে দর্শনশাস্ত্রের উদ্ভব হয়। পারমার্থিক তত্ত্ববিষয়ে বিচার সাপেক্ষ জ্ঞান দর্শন শব্দের মুখ্য অর্থ এবং তাহাই দর্শনের স্বরূপ।

নিগুণ ব্রহ্ম ও ঈশ্বর

ত্রীকোকিলেশ্বর শাস্ত্রী, এম, এ, বিহারত্ন ।

যিনি নির্বিশেষ জ্ঞান-স্বরূপ, তিনি বিশ্ব-বিকাশে আপনাকে সবিশেষ জ্ঞাতা রূপে—আদি পুরুষরূপে—প্রকাশিত করেন। তিনি সমগ্র জগতের নাম-রূপের (সমষ্টি-ভাবে) ‘জ্ঞাতা’ হইয়া পড়েন, এবং নামরূপাত্মক জগৎ তাঁহার ‘জ্ঞেয়’ হইয়া উঠে। নিগুণ ব্রহ্মই জগতের সম্পর্কে সগুণ পরমেশ্বর রূপে পরিচিত হইয়া উঠেন। ব্রহ্ম হইতে ঈশ্বর কোন স্বতন্ত্র তত্ত্ব নহে। যে শক্তিবলে আপনারই মধ্যে জগৎ অভিব্যক্তি লাভ করে, সেই শক্তি বা আত্ম-সামর্থ্যের সহিত সম্বন্ধ-বশতঃই ব্রহ্মের ‘ঈশ্বর’-সংজ্ঞা। ছান্দোগ্য উপনিষদে জগদ্বিকাকেশের এইরূপ বর্ণনা দৃষ্ট হয়—

“তদসংশকবাচ্যং—প্রাপ্তংপান্তেঃ স্তিমিত মনিস্পন্দমসদিব—সং-কার্যাভিমুখং ঈষদুপজাতপ্রবৃতি (“এতেন বীজস্য উচ্ছন্নতাবৎ কারণস্য সিস্থক্কাবস্থাং দর্শয়তি”—আঃ গিঃ) সদাসীৎ। ততোইপি লরূপরিস্পন্দং তৎ সমভবৎ.....অকুরীভূতমিব বীজম্। ততোইপি ক্রমেণ শূলীভবৎ” (ছাঃ ভাঃ, ৩।১৯।১)।

অর্থাৎ, জগৎ-উৎপত্তির প্রাকালে, যাহাকে স্পন্দ-রহিত ও স্তিমিত-ভাবাপন্ন থাকায় ‘অসতের’ স্থায় প্রতীয়মান হওয়ায় ‘অসৎ’ শব্দ দ্বারা নির্দেশ করা যাউতে পারে, তাহাই সং-কার্যের উন্মুখ হইয়া, উহাতে ঈষৎ ক্রিয়া-প্রবৃতি ফুটিয়া উঠিল (“বীজ যেমন অকুরোদগমের পূর্বে, কিঞ্চিৎ ফুটনোন্মুখ হইয়া উঠে—উহার যেমন উচ্ছন্ন-ভাব হয়”—আনন্দগিরি এন্ডলের এই অর্থ করিয়াছেন)। এ অবস্থায় ইহাকে ‘সং’ শব্দে নির্দেশ করা যায়, অর্থাৎ উহা তখন ঈষৎ স্পন্দনোন্মুখ হইল। বীজের অকুরোদগমের স্থায়, উহার নাম-রূপাকারে স্পন্দন অভিব্যক্ত হইল। পরে উহাই ক্রমে শূলাকারে দেখা দিতে লাগিল। কঠ-ভাষ্যে ইহাকেই জগতের ‘বীজাবস্থা’ বলা হইয়াছে। বট-কণিকার মধ্যে যেমন বটবৃক্ষের সমস্ত শক্তি অন্তর্নিহিত থাকে, তদ্রূপ সৃষ্টির প্রাগবস্থায়—পরে জগতে যত কিছু কার্য ও কারণ অভিব্যক্ত হইয়া থাকে, তৎ-সমস্তেরই সমষ্টি, শক্তিরূপে সে অবস্থায় অন্তর্লীন থাকে। ইহাকেই জগতের ‘অব্যক্ত বীজ’ নামে বলা যায়; ইহাই নাম-রূপের অব্যক্ত বীজ; ইহাতে এখনও কোন ভেদ, কোন বিশিষ্টরূপ দেখা দেয় নাই। এই সর্বপ্রকার বিশেষত্ব-বর্জিত—‘অব্যক্ত’ বীজই ক্রমে নাম-রূপের আকারে অভিব্যক্ত

হইয়া পড়িয়াছে। ইহাকেই কঠ-ভাষ্যে ‘মায়্যা’ নামে অভিহিত করা হইয়াছে—কঠ-ভাঃ, ৩।১। কঠ-ভাষ্যে আরো বলা হইয়াছে যে, এই অব্যক্ত বীজ পরমাত্মার মধ্যে ওতপ্রোতভাবে আশ্রিত ছিল। ব্রহ্মই এই অব্যক্ত বীজের অধিষ্ঠান (substratum)। এই জন্মই ভগবদ্ গীতায় বলা হইয়াছে—

“বীজং মাং সর্বভূতানাং.....সনাতনম্” (৭।১০)।

পরমাত্মার মধ্যে এই মায়াবীজ একাকারে লীন ছিল—“চিদেকাত্মনা বিলীনত্বাৎ”—উপঃ সাহস্রী। এই অবস্থায়, এই জগদ্বীজ বা মায়াকে ব্রহ্ম হইতে পৃথক্ করিয়া লওয়া অসম্ভব বলিয়া, গীতায় “আমাকেই সেই সনাতন বীজ বলিয়া জানিবে”—বলা হইয়াছে।

যद्यপি ব্রহ্ম প্রপঞ্চাসংসৃষ্টং স্বতন্ত্রঞ্চ, তথাপি প্রপঞ্চো ন স্বতন্ত্রঃ..... বিকারাশ্রয়েষপি অবিনাশি এব কূটস্থং ব্রহ্ম অবতিষ্ঠতে” (স্বেঃ ভাঃ, ১।৭)।

এই মায়্যা বা শক্তি যোগে ব্রহ্ম কোন স্বতন্ত্র বস্তু হইয়া উঠেন না। কেন না, ইহা ব্রহ্মেরই বিকাশোন্মুখ অবস্থা*, ইহা তাঁহারই ব্যক্ত হইবার ইচ্ছা‡, ইহা তাঁহারই প্রকাশ হইবার প্ররক্তি বা চেষ্টা‡; ইহা দ্বারা ব্রহ্ম যাহা তাহাই থাকিতেছেন।

‘মায়্যা, শক্তি, প্রকৃতি—এ সকলই একার্থবাচক শব্দ। পরমাত্মা, এই মায়্যা বা মায়ার অভিব্যক্তি যে জগৎ, তাহার অধিষ্ঠান। জগৎ সেই অধিষ্ঠানের সঙ্গে এক হইয়া যাইতে পারে না; কেন না, তাহা হইলেই এই মায়্যা বা জগৎই ব্রহ্ম হইয়া পড়ে। যাহা বিকার তাহাই নির্বিকার হইয়া পড়ে। আবার, এই জগৎকে বা জগদ্বীজ মায়াকে ব্রহ্ম হইতে স্বতন্ত্র করিয়া লইয়া ইহাকে (সাংখ্যদিগের মায়্যা) একটা স্বাধীন, স্বতঃসিদ্ধ বস্তু বলিয়া ধরিতে পার না। কেন না, একটা বস্তুর অভিব্যক্তিকে সেই বস্তু হইতে পৃথক্ করিয়া লইয়া ভাবিতে পারা যায় না। সকলের আশ্রয় ব্রহ্ম হইতে পৃথক্ করিয়া লইয়া, স্বতন্ত্র স্বাধীন ভাবে উহা থাকিতে পারে না। • নির্বিশেষ পরমাত্মার এই যে জগৎ আকারে বিকাশ ইহার দৃষ্টান্ত স্বরূপ বেদান্তে শক্তির উপরে রজতখণ্ডের বিকাশ, রজতের উপরে সর্পের প্রতীতি প্রভৃতি প্রদত্ত হইয়াছে। এই সকল স্থলে আমরা অন্তরালে যে শক্তি বা রজতের সত্তা আছে, সে কথাটা একেবারে

*.স্বেঃ ভাঃ, রত্নপ্রভা ১।৫

† মুং ভাঃ ১।১।৮

‡ ছাঃ ভাঃ, ৩।১২।১

যাই এবং উহাকে আমরা একান্তভাবে রজত বা সর্পের আকারে পরিণত করিয়া তুলি। ইহা আমাদের বুদ্ধির দোষেই হইয়া থাকে। বুদ্ধির দোষে আমরা সকলের অধিষ্ঠান ব্রহ্মবস্তুর নামরূপাত্মক জগতের আকারে পরিণত করিয়া কেবল জগৎকেই দেখিতে পাই, জগৎ লইয়াই সর্বপ্রকার ব্যবহার নিষ্পন্ন করি। ইহার অন্তরালে যে পরমাত্মা আছেন, নামরূপাদি যে সেই পরমাত্মারই অবস্থা বিশেষ—ইহারা যে তাঁহারই বিকাশ বা বিভূতিমাত্র, সে তত্ত্বটা আমাদের বুদ্ধি ভুলিয়া যায়। সাধে কি ইহাকে মায়া বলা হইয়াছে?

জগদ্বীজ মায়াই বল; বা নামরূপাত্মক জগৎই বল; অথবা মায়াযুক্ত সগুণব্রহ্ম বা ঈশ্বরই বল;—অন্তরালবর্তী ব্রহ্মেরই ইহারা বিকাশ বা অবস্থান্তর মাত্র, একথা ভুলিয়া যদি ঐগুলিকেই একান্ত স্বতন্ত্র, স্বাধীন, স্বতঃসিদ্ধ বস্তু বলিয়া মনে কর;—বেদান্তে ইহাকেই ভ্রমজ্ঞান বলিয়া নির্দেশ করিয়াছে। এই ভাবেই বেদান্তে ইহাদিগকে মিথ্যা, অসত্য বস্তু বলিয়া ধরিয়া লইয়াছে। বিশেষ একটা আকার ধারণ করিলেই বস্তুটা কোন স্বতন্ত্র বস্তু হইয়া উঠে না—“ন হি বিশেষদর্শনমাত্রেণ বস্তুগ্ৰহণং ভবতি, স এবেতি প্রত্যভিজ্ঞানাৎ” (ত্রঃ সূঃ ভাঃ) ইহাই প্রকৃত তত্ত্ব। ইহা ভুলিলে চলিবে না।

বেদান্তে তিন প্রকার সত্তা স্বীকৃত।

বেদান্ত-গ্রন্থে তিন প্রকার সত্তার উল্লেখ ও বিবরণ পাওয়া যায়।

(১) মুখ্য বা সর্বপ্রধান সত্তা। ইহাকে পারমার্থিক (Absolute) সত্তা বলিয়া নির্দেশ করা হয়। ইহা স্বতঃসিদ্ধ, স্বাধীন।

(২) পরতন্ত্র বা ব্যবহারিক সত্তা। পরিদৃশ্যমান জগতের সত্তা এইরূপ। এই সত্তা অণু হইতে গৃহীত, সূতরাং পরতন্ত্র বা অণুর অধীন।

(৩) আর এক প্রকার সত্তাকে প্রাতিভাসিক সত্তা বলা হয়। ইহা ভ্রান্তি-জনিত; ভ্রম চলিয়া গেলে ইহা থাকে না।

ইহাদের মধ্যে যেটা মুখ্য পারমার্থিক সত্তা, সেটা পরমাত্মার। বস্তুর যে সত্তা থাকার দরুণ আমরা সাংসারিক প্রায় সর্বপ্রকার ব্যবহার নিষ্পাদন করিয়া থাকি, তাহারই নাম ব্যবহারিক সত্তা। জগতে অভিব্যক্ত আকাশ, বায়ু, জলাদি নাম-রূপাত্মক বস্তুমাত্রেরই পরতন্ত্র (Relative or derivative) সত্তা আছে। আর এক প্রকার বস্তু আছে, যাহাদের ভ্রান্ত-প্রতীতি হইয়া থাকে,—যেমন কখন কখন একখণ্ড রজ্জুকে সর্প বলিয়া মনে হয়; ভগ্ন শুক্তি-খণ্ডকে রৌপ্যখণ্ড বলিয়া ভ্রম হয়। এরূপ স্থলে প্রাতিভাসিক সত্তা (Illusive appearance) স্বীকৃত হয়।

প্রথমটি কাহার অধীন নহে; উহা স্বয়ংসিদ্ধ, স্বতন্ত্র, স্বাধীন সত্তা।

দ্বিতীয়টি পরতন্ত্র, অস্থায়ী সত্তা। তৃতীয় সত্তা মায়াময়, ভ্রমাত্মক, ইহা দ্রষ্টাকে বঞ্চিত করে। আমরা জগতে সে সকল নাম-রূপাত্মক বস্তু দেখিতে পাই, তাহাদের কাহারই পারমার্থিক সত্তা নাই, ইহাই বেদান্তের মত। আমাদের স্বপ্নদর্শন কালে আমরা যে সকল বস্তু অনুভব করিয়া থাকি; বেদান্তমতে তৃতীয় প্রকারের সত্তা সেই সকল বস্তুর। কাল্পনিক বস্তুমাত্রেরই এইরূপ সত্তা আছে। আমাদের মন বা ইন্দ্রিয় কর্তৃকই এরূপ প্রতীতি বিনষ্ট হইয়া যায়। কিন্তু দ্বিতীয় প্রকার বস্তুর সত্তা, যতদিন না আমরা ব্রহ্ম-লাভে মুক্ত হইয়া না যাইতেছি, ততদিন এগুলির সত্তা থাকিবেই।

বেদান্তে প্রাতিভাসিক সত্তার বস্তুগুলিকে কখন কখন ‘অসত্য’, ‘মিথ্যা’ বলা হইয়া থাকে বটে, কিন্তু শঙ্কর-ভাষ্যে অপর কতকগুলি বস্তুর উল্লেখ দৃষ্ট হয়, তিনি সেইগুলিকেই প্রকৃতপক্ষে একান্ত অসত্য, মিথ্যা, অলীক বস্তু বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন। সেগুলি যেমন—বক্ষ্যা-পুত্র, আকাশ-কুসুম, আকাশে গন্ধর্ব্ব-নগরের দর্শন—প্রভৃতি। কিন্তু এ তত্ত্ব আর একদিন বলিব।

অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ

শ্রীকল্যাণ চন্দ্র গুপ্ত, এম, এ ।

একটি তালের উপর কাক বসিল এবং তৎক্ষণাৎ তালটি পড়িয়া গেল, মাত্র এইটুকু দেখিয়াই যদি কেহ সিদ্ধান্ত করিয়া বসে যে কাকের উপবেশনই তালের পতনের কারণ, অর্থাৎ প্রথমটি ঘটিলেই দ্বিতীয়টি অবশ্যই ঘটিবে তাহা হইলে তাহার বিজ্ঞতা সম্বন্ধে সচরাচর আমাদের মনে সন্দেহের উদ্রেক হইয়া থাকে। আমরা সাধারণতঃ বিশ্বাস করিয়া থাকি যে একটি বস্তু বা ঘটনা কোনও কোনও বস্তু বা ঘটনার সহিত কার্যাকারণ-সূত্রে গ্রথিত হইলেও অধিকাংশ বস্তু বা ঘটনার ভিতর এরূপ কোনও সম্বন্ধ নাই। সুতরাং যে কোনও দুইটি বস্তু বা ঘটনাকে কার্যাকারণসূত্রে গ্রথিত অথবা অবিচ্ছেদ্যসম্বন্ধে আবদ্ধ বলিয়া মনে করিলে ভুল করা হইবে। একস্থানে এক্ষণে দুইটি পুস্তক পাশাপাশি রহিয়াছে অর্থাৎ তাহাদের মধ্যে একত্রে থাকার জন্য একটা বিশেষ সম্বন্ধ রহিয়াছে, কিন্তু কিছুকাল পরেও যে তাহাদের মধ্যে ঠিক এইরূপ সম্বন্ধই থাকিবে তাহার কোনও নিশ্চয়তা নাই। রাজপথের কোনও একস্থানে দাঁড়াইয়া পথিকশ্রেণী ও যান-বাহনাদির গতির যে ধারা আজ লক্ষ্য করিলাম আগামী কালও যে ঠিক সেই ধারাই বর্তমান থাকিবে এরূপ মনে করিবার কোনও কারণ নাই। কিন্তু বিষপান করিবার পব যদি কাহারও মৃত্যু হয় তাহা হইলে বিষপান ও মৃত্যু এই দুইয়ের মধ্যে এক ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে। যে কোনও মনুষ্য-দেহে অল্পরূপ বিষপ্রয়োগ করিলে একই ফল পাওয়া যাইবে তাহার কোনও অন্বেষণ হইবার সম্ভাবনা নাই মৃত্যু ও বিষপ্রয়োগ এই দুইয়ের সম্বন্ধ অর্থাৎ কার্যাকারণ-সম্বন্ধ যে মাত্র দৈনিক অথবা কালিক সম্বন্ধ হইতে মূলতঃ বিভিন্ন সে বিষয়ে আমরা নিঃসন্দেহ এবং বস্তু বা ঘটনা-মাত্রেরই যে অণু কোনও একটি বিশেষ বস্তু বা ঘটনা অথবা বস্তু বা ঘটনাসমষ্টির সহিত এইরূপ কার্যাকারণ সম্বন্ধ অবশ্যই থাকিবে ইহাই আমাদের স্থিরবিশ্বাস। একটি কার্য থাকিবে অথচ তাহার কারণ থাকিবে না ইহা আমাদের ধারণায় আসে না। আবার কেবল মাত্র কার্যও কারণের সম্বন্ধই যে অবিচ্ছেদ্য তাহা নয়, আরও কোনও কোনও স্থলে এইরূপ সম্বন্ধ আছে বলিয়া আমরা বিশ্বাস করিয়া থাকি। একটি

বস্তুর দৈর্ঘ্য থাকিলে অবশ্যই তাহার প্রস্থ থাকিবে অথবা যদি কোনও ত্রিভুজ সমবাহুবিশিষ্ট হয় তাহার কোণগুলিও অবশ্যই সমান হইবে। সুতরাং সাধারণভাবে বলিতে পারা যায় যে বস্তু বা ঘটনাসমূহের মধ্যে যে সকল সম্বন্ধ দেখিতে পাওয়া যায় তাহাদের মধ্যে কতকগুলি অবিচ্ছেদ্য অর্থাৎ যাহাদের মধ্যে এইরূপ সম্বন্ধ থাকে তাহাদের একটী থাকিলে অপরটি অবশ্যই থাকিবে কখনও ইহার অস্বাভাব্য হইবে না। আবার নানাবিধ সম্বন্ধ আছে যাহারা এরূপ নহে। কোনও একটি পুষ্প যে অবশ্যই রক্তবর্ণ হইবে অথবা কোনও একটি বিশেষ দিনে যে অবশ্যই বারিপাত হইবে এরূপ মনে করিবার কোনও সঙ্গত কারণ নাই।

কিন্তু আমাদের সাধারণ বিশ্বাস যাহাই হউক না কেন তাহা নিরপেক্ষ বিচারবুদ্ধি ও বিশ্লেষণমূলক পরীক্ষায় যথার্থ বলিয়া প্রতিপন্ন হইতে পারে কি না এইরূপ প্রশ্ন উঠিতে পারে। এবিষয়ে যাহারা বিশেষভাবে আলোচনা করিয়াছেন তাহাদের মধ্যে এম্বলে ইংরাজ দার্শনিক ডেভিড হিউমের নামোন্মেষ করা যাইতে পারে। হিউম কার্যাকারণ সম্বন্ধের বিষয়ে যে আলোচনা করিয়াছেন তাহা পাশ্চাত্য দর্শনশাস্ত্রের ইতিহাসে যে এক বিশিষ্ট স্থান অধিকার করিয়া রহিয়াছে তাহা সকলেই স্বীকার করিতে হইবে। তাঁহার মতে জুই বা ততোধিক বিভিন্ন বস্তু বা ঘটনাকে এক সূত্রে গ্রথিত করিতে পারে এরূপ অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ বাস্তব জগতে নাই। কার্যাকারণ সম্বন্ধের বিষয়ে আমাদের যে ধারণা আছে তাহা বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায়, আমরা বিশ্বাস করি যে প্রত্যেক ঘটনা বা কার্যের কারণ আছে, এই কারণ কার্যের পূর্বে ঘটয়া থাকে, কারণ হইতে কার্যের উৎপত্তি হয় অর্থাৎ কারণের অন্তর্নিহিত এক শক্তি বলে উহা কার্যে পরিণত হয়, কারণ ও কার্যের মধ্যে এক অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ আছে, এবং এইরূপ সম্বন্ধ আছে বলিয়াই কোনও কারণবিশেষের পুনরাবির্ভাব হইলে কার্যাবিশেষেরও পুনরাবির্ভাব অবশ্যসম্ভাবী। এই সাধারণ প্রচলিত বিশ্বাসের ভ্রম দেখাইতে গিয়া হিউম বলিতেছেন যে কার্য ও কারণের মধ্যে এক অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধের অস্তিত্বের ধারণা কেবলমাত্র আমাদের অতীত সংস্কার প্রসূত বিশ্বাসমাত্র। বাস্তব জগতে এরূপ কোনও সম্বন্ধের অস্তিত্ব নাই অথবা থাকিবার কোনও প্রমাণ নাই। বহুবার ‘ক’র আবির্ভাবের পর ‘খ’র আবির্ভাব প্রত্যক্ষ করিয়া আমাদের মনে এই জুইয়ের ধারণার মধ্যে একটা যোগসূত্র স্থাপিত হইয়া যায় এবং কেবল ইহারই ফলে ‘ক’কে প্রত্যক্ষ করিলামাত্র আমরা ‘খ’র আবির্ভাবের প্রত্যাশা করিয়া থাকি। কিন্তু সর্বদেশ ও সর্বকালে যে একটা বিশেষ

কারণ হইতে বিশেষ কার্য্য অবশ্যই উৎপন্ন হইবে এরূপ নিশ্চয় সিদ্ধান্ত করিবার পক্ষে কোনও যুক্তিসঙ্গত প্রমাণ নাই।

হিউম ও তাঁহার অনুবর্তীরা যে বিচার প্রণালী দ্বারা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন তাহা একটু বিশেষভাবে বিশ্লেষণ করিয়া দেখা যাউক। যে জগতের সহিত আমাদের পরিচয় আছে তাহাকে সাধারণভাবে মনোজগৎ ও বহির্জগৎ এই দুই ভাগে বিভক্ত করা যাইতে পারে। বহির্জগতের বস্তুগুলির মধ্যে যেমন নানাবিধ সম্বন্ধ আছে আমাদের মনের অন্তর্গত ভাবধারার মধ্যেও সেইরূপ নানাবিধ সম্বন্ধ আছে। কিন্তু আপাতদৃষ্টিতে এই দুই জগতের প্রকৃতির মধ্যে একটি বিশেষ পার্থক্য সহজেই আমাদের কাছে ধরা পড়ে। যখন আমরা কোন সূসংবদ্ধ প্রণালী অনুসারে চিন্তা করি না, যখন নানাবিধ চিন্তা, বিশ্বাস বা ধারণা মনের মধ্যে ভাসিয়া বেড়ায় তখন তাহাদের মধ্য কোনও ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ দেখিতে পাওয়া যায় না। একটি গৃহ দেখিয়া আজ আমার মনে যে সব চিন্তার উদয় হইল কালও যে তাহা দেখিয়া ঠিক সেই সব চিন্তার উদয় হইবে এমন নহে। কিন্তু আমরা যখন কোনও সূসংবদ্ধ প্রণালী অনুসারে বুদ্ধিমূলক বিচার করিয়া থাকি তখন আমাদের চিন্তাধারার মধ্যে একটা ঘনিষ্ঠ অবিচ্ছেদ্য-সম্বন্ধের সাক্ষাৎ পাই। “মমুষ্যমাত্রেই মরণশীল” “রাম মমুষ্য” অতএব “রামের মরণ অবশ্যজ্ঞাবী” যখন এইভাবে বিচার করি তখন দেখিতে পাই যে প্রথক দুইটি চিন্তার সহিত তৃতীয় চিন্তাটির একটি অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ আছে। প্রথম বাক্য দুইটি সত্য অথচ তৃতীয়টি সত্য নয় এরূপ আমরা কেহ কখনও কল্পনা করিতে পারি না। কিন্তু হিউম বলেন যে বহির্জগতের বস্তুগুলির মধ্যে এরূপ কোনও সম্বন্ধের অস্তিত্বের সন্ধান আমরা পাই না। অগ্নিসংস্পর্শে জল বাষ্পে পরিণত হয়, এস্থলে অগ্নিসংস্পর্শ এবং জলের বাষ্পীভূত হওয়া এই দুই ঘটনার মধ্যে কোনও অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ থাকার প্রমাণ নাই। এইরূপ সম্বন্ধের অস্তিত্ব দুইভাবে জানা যাইতে পারে, প্রথমতঃ বিশুদ্ধ যুক্তি দ্বারা, দ্বিতীয়তঃ ইন্দ্রিয়জ্ঞানলব্ধ অভিজ্ঞতার সাহায্যে। কিন্তু ইন্দ্রিয়জ্ঞাননিরপেক্ষ বিশুদ্ধ যুক্তি দ্বারা বহির্জগতে এরূপ কোনও সম্বন্ধের অস্তিত্বের বিষয় জানা যায় না। যেখানে কেবলমাত্র আমাদের মনোজগতের চিন্তাধারা লইয়াই কারবার সেখানে কেবলমাত্র বিচারমূলক যুক্তি দ্বারা কোনও একটা সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারা যায়। ইহার দৃষ্টান্ত আমরা গণিতশাস্ত্রে পাইয়া থাকি। যে কোনও ত্রিভুজের যে কোনও দুইটি বাহুর সমষ্টি তৃতীয় বাহুটি অপেক্ষা দীর্ঘতর ইহা অবিসংবাদিত সত্য। সরলরেখা, ত্রিভুজ প্রভৃতির সংজ্ঞা যদি প্রথমেই আমরা নির্দিষ্ট করিয়া লই তাহা

হইলে আমাদের প্রতিপাদ্য প্রতিজ্ঞার সত্যতার ব্যতিক্রম কোনও কালে হওয়া সম্ভব নয়। এই সত্যটি প্রতিপাদন করিতে হইলে আমাদের সরলরেখা, ত্রিভুজ প্রভৃতি না দেখিলেও চলে, বস্তুতঃ এক বা ততোধিক ত্রিভুজ দেখিয়া যে আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইতেছি এমন নয়, আমাদের এই মীমাংসায় ইন্দ্রিয়জ্ঞানের কোনও স্থান নাই। কিন্তু এই স্থলে মনে রাখিতে হইবে যে আমাদের সিদ্ধান্ত যেমন ইন্দ্রিয়জ্ঞানের উপর নির্ভর করে না সেইরূপ কোনও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বস্তু সম্বন্ধে ইহা প্রযোজ্যও নহে। জ্যামিতির সংজ্ঞামুযায়ী কোনও সরলরেখা বা ত্রিভুজ কোনও কালেই আমাদের দেখিবার সম্ভাবনা নাই। সুতরাং যেসকল ত্রিভুজাকৃতি বস্তু আমরা বাস্তবিকই প্রত্যক্ষ করিয়া থাকি তাহাদের কোনও কোনওটির সম্বন্ধে উপরে প্রদত্ত সিদ্ধান্তটি সত্য নাও হইতে পারে। অর্থাৎ “ত্রিভুজের যে কোনও দুইটি বাহুর সমষ্টি তৃতীয় বাহু অপেক্ষা দীর্ঘতর” এই সিদ্ধান্তটি আমাদের চিন্তাধারার মধ্যেই এক বিশেষ সম্বন্ধের সূচনা করিতেছে বহিজ্জগৎ সম্বন্ধে ইহা কোনও কথাই বলে না। আমাদের মনের গঠনই এইরূপ যে সরলরেখা ও ত্রিভুজ সম্বন্ধে কোনও বিশেষ ধারণা করিলে এই সিদ্ধান্ত আমাদের পক্ষে অপরিহার্য। আরও একটু গভীর ভাবে আলোচনা করিলে দেখা যাইবে যে যদি এক বা ততোধিক চিন্তা মূলতঃ একার্থক হয় কেবল তাহা হইলেই তাহাদের মধ্যে অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ থাকিতে পারে। “রাম বনে গিয়াছিলেন” এবং “দশরথের জ্যেষ্ঠপুত্র বনে গিয়াছিলেন” এই দুইটির মধ্যে একটা সত্য হইলে অপরটাও সত্য হইতে বাধ্য, কারণ এই বাক্য দুইটি একার্থক। “এই পুষ্পটি রক্তবর্ণ” ইহা সত্য হইলে “এই পুষ্পটি রক্তবর্ণ নহে” ইহা অবশ্যই মিথ্যা হইবে, কারণ প্রথম বাক্যটির সত্যতা এবং দ্বিতীয় বাক্যটির মিথ্যাত্ব একই ব্যাপার। সেইরূপ “ $৭+৫=১২$ ” “একটি সমকোণ ত্রিভুজের বাহু তিনটিও সমান হইবে” এই প্রকার সিদ্ধান্তগুলিও অবিসংবাদিতভাবে সত্য কারণ মূলতঃ তাহারা একই চিন্তার পুনরাবৃত্তি মাত্র। তাহারা আমাদের চিন্তাধারার প্রকৃতিই নির্দেশ করিয়া থাকে, বহিজ্জগতের তথ্য সম্বন্ধে কিছুই বলে না। এখন দেখিতে হইবে যে ইন্দ্রিয়জ্ঞাননিরপেক্ষ বিগুহ্য যুক্তিধারা কার্য ও কারণের মধ্যে আমরা কিরূপ সম্বন্ধ আবিষ্কার করিতে পারি। অগ্নি ও বাষ্প সম্পূর্ণ পৃথক বস্তু, অগ্নিসংস্পর্শ ও জলের বাষ্পে পরিণত হওয়া এই দুইটি সম্পূর্ণ পৃথক ঘটনা। অর্থাৎ অগ্নি বলিতে আমরা বাষ্প বুঝি না, অগ্নিসংস্পর্শ বলিতে আমরা জলের বাষ্পীভূত হওয়া বুঝি না। যে ব্যক্তি কখনও জলের সহিত অগ্নিসংস্পর্শ দেখে নাই সে শত বৎসর ধরিয়া চিন্তা করিলেও অগ্নির মধ্যে বাষ্প অথবা বাষ্পের মধ্যে অগ্নির

সন্ধান পাইবে না। সুতরাং অগ্নি সম্বন্ধে খুব সূক্ষ্মভাবে চিন্তা করিয়াও আমরা বলিতে পারি না যে “অগ্নিসংস্পর্শে জল বাষ্পে পরিণত হয়” ইহা একটা অবিসংবাদিত সত্য অথবা অগ্নিসংস্পর্শ ও বাষ্পের মধ্যে একটা অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ আছে। অগ্নিসংস্পর্শে জল প্রস্তরীভূত হয় এইরূপ চিন্তা করিতেও কোনও বাধা নাই বা ইহা একেবারেই অসম্ভব বা অবিশ্বাস্য এরূপ মনে করিবারও কোনও যুক্তিসঙ্গত কারণ নাই। সুতরাং বিশুদ্ধ যুক্তি দ্বারা যদি কার্য ও কারণের মধ্যে কোনও অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধের সন্ধান না পাওয়া যায় তাহা হইলে হয়ত পর্য্যবেক্ষণ বা ভূয়োদর্শন দ্বারা তাহা পাওয়া যাইতে পারে, কিন্তু হিউমের মতে তাহা পাইবারও কোনও সম্ভাবনা নাই। যে ব্যক্তি আজীবন দেখিয়াছে যে জল অগ্নিসংস্পর্শে বাষ্পে পরিণত হয় সেও অগ্নি জল বাষ্প ইত্যাদির অতিরিক্ত কোনও সংযোগসূত্র দেখে নাই এবং সেও কখনও বলিতে পারিবে না যে সকল দেশে ও সকল কালে জল অগ্নিসংস্পর্শে অবশ্যই বাষ্পে পরিণত হইবে। কারণ হইতে কার্যে যে কোনও শক্তি সঞ্চারিত হইয়া থাকে ইহাও আমরা কখনই বাস্তবিক প্রত্যক্ষ করিতে পারি না, এমন কি আমাদের মনের বাহিরে যে বল বা শক্তি আছে তাহাও আমরা নিঃশংসয়ে বলিতে পারি না। আমরা যখন আমাদের হস্তপদাদি সঞ্চালন করিয়া থাকি তখন আমরা আমাদের অন্তর্নিহিত শক্তির পরিচয় পাই। আমরা যখন বাহির হইতে কোনও বাধা পাই তখন বহির্জগতেও আমাদের শক্তির অনুরূপ শক্তি আছে ইহা মনে করা খুবই স্বাভাবিক কিন্তু বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখিলে এরূপ বিশ্বাসের কোনও ভিত্তি খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। কোনও ভারী বস্তু স্থানচ্যুত করিতে হইলে তাহার উপর আমরা শক্তিপ্রয়োগ করিয়া থাকি এবং সেই বস্তুটি যখন আমাদের হস্তের সংস্পর্শে আসে এবং স্বচ্ছন্দভাবে হস্তসঞ্চালনে বাধা দেয় তখন হস্তের সেই অংশে একটা চাপের অনুভূতি হইয়া থাকে। কিন্তু পরীক্ষা দ্বারা ইহাও দেখা গিয়াছে যে বাহিরের কোনও বস্তুর সহিত হস্তের সংস্পর্শ না হইলেও শরীরের অভ্যন্তরে অবস্থিত স্নায়ুমণ্ডলীতে ভিতর হইতে পরিবর্তন ঘটাইয়া অনুরূপ অনুভূতির উদ্বেক করান যাইতে পারে। ইহা হইতে বুঝা যায় যে বল বা শক্তি সম্পূর্ণ মানসিক ব্যাপার। বহির্জগতের যখন কোনও পরিবর্তন ঘটে তাহার মূলে যে কোনও শক্তির ক্রিয়া আছে এরূপ বিশ্বাস করা স্বাভাবিক হইলেও তাহার কোনও প্রমাণ নাই। অতএব আমাদের মনোজগতের বাহিরে যখন শক্তি বা বলের কোনও সন্ধান পাই না তখন একটা বস্তু নিজের শক্তি দ্বারা একটা কার্য উৎপাদন করে একথাও কোনও অর্থই হয় না এবং তাহা হইলে কারণ ও কার্য

নামে অভিহিত বস্তু বা ঘটনাদ্বয় অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধসূত্রে গ্রথিত ইহাও বলা যায় না।

বহির্জগতে কোনও অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধের অস্তিত্বের বিরুদ্ধে এই যে যুক্তিগুলি প্রদত্ত হইয়া থাকে ইহারা কতদূর বিচারসহ তাহা পরীক্ষা করিয়া দেখা যাউক। এই সকল যুক্তির মূল কথা হইতেছে যে, যে দুইটা বস্তু বা ঘটনাকে আমরা কার্য্যাকারণসূত্রে গ্রথিত করিয়া থাকি তাহারা পরস্পর হইতে সম্পূর্ণ পৃথক্, তাহাদের একটা অপর হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন। অগ্নি এবং বাষ্প দুইটী পৃথক বস্তু, জলে অগ্নিসংস্পর্শ এবং জলের বাষ্পাকারে পরিণত হওয়া দুইটা সম্পূর্ণ পৃথক ঘটনা। সুতরাং প্রথমটীর মধ্যে দ্বিতীয়টীর সন্ধান পাওয়া যাইবে না। এখন জিজ্ঞাস্য হইতেছে যে দুইটা বস্তু বা ঘটনাকে কখন পৃথক অথবা ভিন্ন বলিব? প্রশ্নটি যে একেবারে নিরর্থক নহে তাহা একটা সামান্য উদাহরণ হইতেই বুঝা যাইবে। ইংলণ্ডের বর্তমান প্রধানমন্ত্রী এবং মিঃ চার্চিল দুই ব্যক্তি না একই ব্যক্তি? এই প্রশ্নের উত্তরে আমরা সকলেই বলিব যে এখানে নাম বা পদের বিভিন্নতা থাকিলেও দুইটাই একই ব্যক্তিকে বুঝাইতেছে। সুতরাং দুইটা নাম বা শব্দ বিভিন্ন হইলেই যে তাহাদের উদ্দিষ্ট বস্তু বা ব্যক্তি দুই হইবে এক হইতেই পারে না এরূপ বলা যায় না। সাধারণভাবে বলা যাইতে পারে যে যদি দুইটি পদের উদ্দিষ্ট বস্তু ঠিক একই সময়ে একই স্থানে বর্তমান থাকে এবং তাহাদের গুণসমষ্টিও একই হয় তাহা হইলে তাহাদের উদ্দিষ্ট বস্তু এক, দুই নহে। দুইটা সর্বতোভাবে অনুরূপ রৌপ্যমুদ্রা দুই স্থানে একই সময়ে বর্তমান থাকিলে আমরা বলিব যে দুইটা মুদ্রা আছে একটা নহে। আজ যেস্থলে একটা রৌপ্যমুদ্রা দেখিলাম কাল ঠিক সেই স্থলে একটি তদনুরূপ মুদ্রা দেখিলেও তাহারা দুইটা বিভিন্ন মুদ্রা হইতে পারে। সুতরাং দুই বা ততোধিক পদের (অথবা পদসমষ্টির) উদ্দিষ্ট বস্তু এক অথবা পৃথক তাহা পর্য্যবেক্ষণ ও বিচারদ্বারা স্থির করিতে হইবে। কিন্তু পর্য্যবেক্ষণ দ্বারা এই সমস্তার সমাধান যতটা সহজ বলিয়া মনে হইতেছে ইহা ততটা সহজ নহে। কেন সহজ নহে তাহা একটি সাধারণ উদাহরণ হইতে বুঝা যাইবে। মনে করা যাক্ আমি একটা রৌপ্যমুদ্রাকে পাঁচমিনিট ধরিয়া দেখিতেছি অর্থাৎ আমার দৃষ্টি কিছুক্ষণ ধরিয়া একটা উজ্জ্বল শুভ্র গোলাকার পদার্থের উপর নিবদ্ধ রহিয়াছে। (এখানে সাধারণ প্রচলিত ভাষাই ব্যবহার করা হইল যদিও আমার দৃষ্ট বিষয়টি এক দুই অথবা বহু ইহাই! বিচার্য্য বিষয়) তাহা হইলে আমি এই মুহূর্ত্তে যে মুদ্রাটি দেখিতেছি ও পাঁচমিনিট আগে সেই একই স্থানে যে মুদ্রাটি দেখিয়াছিলাম তাহারা দুইটা বস্তু

অথবা একই বস্তু? পাঁচমিনিট আগে যাহা দেখিয়াছিলাম তাহাকে যদি 'ম' বলা যায় ও এই মুহূর্তে সেই একই স্থানে যাহা দেখিতেছি তাহাকে যদি 'ম^২' বলা যায় তাহা হইলে 'ম^১' এবং 'ম^২' ইহারা এক অথবা পৃথক? যদি বলা যায় যে তাহারা দুইটী বস্তু তাহা হইলে 'ম^২' যখন বর্তমান 'ম^১' সেই একই স্থান ব্যাপিয়া থাকিতে পারে না। অর্থাৎ 'ম^১' হয় ইহার মধ্যে ধ্বংসপ্রাপ্ত হইয়াছে নহেত অগ্ন্যত্র স্থানান্তরিত হইয়াছে। কিন্তু আমার দৃষ্টি যতক্ষণ ঐ স্থানে নিবদ্ধ আছে তাহার মধ্যে 'ম^১'কে ধ্বংস হইতে অথবা স্থানান্তরিত হইতে দেখি নাই বা অপর কেহও দেখে নাই, স্মৃতরাং সিদ্ধান্ত করিতে হইবে যে 'ম^১' 'ম^২'য়ের সহিত একই সময়ে একই স্থানে বর্তমান আছে। কিন্তু দুইটী পৃথক বস্তু একই সময়ে একই স্থান অধিকার করিতে পারে না। অতএব 'ম^১' ও 'ম^২' দুইটী পৃথক বস্তু নহে একই বস্তু। 'ম' অর্থাৎ মুদ্রা নামে একটি বস্তু কিছুকাল ব্যাপিয়া বর্তমান রহিয়াছে। কালের প্রবাহ তাহার উপর দিয়া চলিয়া গিয়াছে বটে কিন্তু তাহার একষ তাহাতে ব্যাহত হয় নাই। কিন্তু এস্থলে আপত্তি হইবে যে 'ম^১' আমাদের সকলের অলক্ষ্যে ধ্বংসপ্রাপ্ত বা স্থানান্তরিত হইতে পারে এবং তাহার স্থলে 'ম^২'য়ের আবির্ভাব হইতে পারে, অর্থাৎ 'ম^১' এবং 'ম^২' সদৃশ কিন্তু অভিন্ন নহে। ছায়াচিত্রের পর্দায় একটী চিত্র অপসারিত হইলে আর একটী চিত্রের আবির্ভাব হয় এবং সেটির পর আর একটীর আবির্ভাব হইয়া থাকে। চিত্রগুলি যদি ভিন্ন ভিন্ন প্রকারের না হইয়া ঠিক একপ্রকারের হয় তাহা হইলে আমরা পর্দার উপরে কিছুকাল ধরিয়া একটী অচল অপরিবর্তিত চিত্র দেখিতে পাই এবং উহা একটী বস্তু এইরূপ ভ্রম উৎপন্ন হইলেও উহা বাস্তবিকপক্ষে কতকগুলি ভিন্ন ভিন্ন সদৃশ চিত্রের সমষ্টিমাত্র। সেইরূপ যে মুদ্রাটিকে আমরা একই বস্তু বলিয়া মনে করিতেছি তাহা 'ম^১', 'ম^২', 'ম^৩' প্রভৃতির সমষ্টি হইতে পারে 'ম^১', 'ম^২' প্রভৃতি আমাদের অলক্ষ্যে ধ্বংসপ্রাপ্ত হইয়া যায় এবং 'ম^১', 'ম^২' প্রভৃতি পর্যায়ক্রমে তাহাদের স্থান অধিকার করে এরূপ হওয়াও অসম্ভব নহে। আমাদের অবস্থা যদি প্লেটোর কল্পিত গুহার অধিবাসীদের অবস্থার স্থায় হয় তাহা হইলে আমরা হয়ত কেবল কতকগুলি ছায়ার আগমন ও নিঃসরণ প্রত্যক্ষ করিতেছি, কিন্তু একটী ছায়া অপর ছায়াগুলির সদৃশ হইলেও তাহাদের মধ্যে একষ বা অভিন্নষ নাই। এইরূপ আপত্তির উত্তরে দুইটী কথা বলা যাইতে পারে। প্রথমতঃ যাহা সম্ভব বলিয়া মনে করা হয় তাহা সত্য কি না বিচার করিতে হইবে। অর্থাৎ বাস্তবিক যে একটী বস্তু ধ্বংস হইয়া গিয়া তাহার স্থলে সম্পূর্ণ পৃথক আর একটী বস্তুর আবির্ভাব হয় তাহা প্রমাণসাপেক্ষ। ছায়াচিত্রের পর্দায় প্রতিফলিত

চিত্রগুলি যে একের পর আরেকটি অপসারিত হইয়া যায় তাহা আমরা ছায়াচিত্রবস্তুর সাহায্য লইয়া নুস্পষ্টভাবে বুঝিতে পারি, কিন্তু একটা মুদ্রার বেলায় সেরূপ কিছু প্রমাণ করা সম্ভবপর নয়। আর পর্দায় প্রতিফলিত চিত্রটি যে কতকগুলি ভিন্ন ভিন্ন চিত্রের সমষ্টি তাহা বুঝাইতে গিয়া আমাদের এমন কতকগুলি বস্তুর সাহায্য লইতে হয় বাহারা পলে পলে ধ্বংস না হইয়া কিছুকাল ব্যাপিয়া অবস্থান করিতে পারে, অর্থাৎ যাহারা মাত্র কতকগুলি বিচ্ছিন্ন চিত্র বা ছায়ার সমষ্টিমাত্র নয়। সেইরূপ যদি ইহা প্রমাণ করিতে হয় যে মুদ্রাটি পরস্পর হইতে সম্পূর্ণ পৃথক বিচ্ছিন্ন কতকগুলি গোলাকার বিষয়ের সমষ্টিমাত্র তাহা হইলে আমাদের এমন কতকগুলি বস্তুর জ্ঞানের প্রয়োজন যাহারা কেবলমাত্র কতকগুলি বিচ্ছিন্ন বিষয়ের সমষ্টিমাত্র নহে। দ্বিতীয়তঃ ইহা মনে রাখা আবশ্যক যে পর্দায় প্রতিফলিত চিত্রগুলির প্রত্যেকটিই পর্দার উপর অন্ততঃ কিছুকাল (তাহা যতই অল্প হউক না কেন) ব্যাপিয়া অবস্থান করে। কোন চিত্রটিই যদি ক্ষণকালের জন্তও পর্দার উপর স্থায়ী না হয় তাহা হইলে সেইরূপ সহস্রাধিক চিত্রের সমষ্টিও কাল ব্যাপিয়া থাকিতে পারে না। সহস্র শৃঙ্খল সমষ্টি শূন্যই হইবে। সেইরূপ যদিও স্বীকার করিয়া লওয়া যায় যে মুদ্রাটি প্রকৃতপক্ষে m^1 , m^2 , m^3 , প্রভৃতি কতকগুলি বিচ্ছিন্ন বিষয়ের সমষ্টিমাত্র তাহা হইলেও স্বীকার করিতে হইবে যে এইগুলির প্রত্যেকটি অন্ততঃ ক্ষণকাল ব্যাপিয়া বর্তমান থাকে। কিন্তু m^1 অথবা m^2 যদি ক্ষণকালব্যাপী স্থায়ী দ্রব্য বা পদার্থ হয় তাহা হইলেও ক্ষণের একটা প্রসার থাকিবে এবং সেই অল্প সময়ের মধ্যেও পূর্ববর্তী m^1 এবং পরবর্তী m^2 এই দুইয়ের মধ্যে একটা ভেদ বা বিভিন্নতা থাকিবেই থাকিবে। তাহা হইলে আমাদের পূর্বেরকার প্রশ্নই আবার উঠিবে যে ক্ষণের একটি ভগ্নাংশ ব্যাপিয়া যে m^1 বর্তমান এবং অপর একটি ভগ্নাংশ ব্যাপিয়া যে m^2 বর্তমান ইহারা দুই না এক? এই প্রশ্নের একমাত্র উত্তর হইতেছে যে ইহারা পৃথক বা ভিন্ন হইয়াও এক। একই এবং ভিন্নই একান্তভাবে পরস্পরবিরোধী নহে। বিভিন্নতাবর্জিত ঐক্য অথবা ঐক্যবর্জিত বিভিন্নতা এই দুইই অসম্ভব। এখন যদি ক্ষণকালের জন্তও একটি বস্তু একই থাকিয়া বিভিন্ন হইতে পারে তাহা হইলে দীর্ঘকালের জন্তও যে কেন পারিবে না তাহার কোন সঙ্গত কারণ নাই। অর্থাৎ আমি পাঁচমিনিট কাল বা অর্ধঘণ্টা ধরিয়া একই স্থানে যে মুদ্রাটি দেখিতেছি তাহা যে ক্ষণে ক্ষণে বিভিন্ন হইয়াও এক ইহা একেবারে অসম্ভব নয়। বস্তুতঃ বিপরীত প্রমাণ যতক্ষণ না পাওয়া যায় ততক্ষণ ইহাই সত্য বলিয়া বিশ্বাস করিতে হইবে। এইবার স্থায়ী অঙ্গ বস্তু হইতে পরিবর্তনশীল বস্তুতে আসা যাক। যখন যুহ উভালে

কটাহস্থিত ঘৃত গলিতে থাকে তখন আমরা একটি ক্রমিক নিরবচ্ছিন্ন পরিবর্তন লক্ষ্য করিয়া থাকি। এই পরিবর্তন কিছুকাল ধরিয়া ক্রমাগত চলিতে থাকে, ইহার মাঝে কোনও ব্যবধান বা বিরাম থাকে না। কোনও এক সময়ে ছেদ টানিয়া আমরা এমন কথা বলিতে পারি না যে এইখানে একটি দ্রব্যের সম্পূর্ণ পরিসমাপ্তি হইল এবং পরে আর একটি সম্পূর্ণ নূতন দ্রব্যের উদ্ভব হইল। যে কোনও মুহূর্তের মধ্যে অতীত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমান এমন ওতপ্রোতভাবে জড়িত যে তাহাদের পৃথক করিয়া দেখান যায় না। কালের পরিমাণ যতই স্বল্প হউক না কেন তাহারই মধ্যে আমরা দেখিতে পাই যে একই পদার্থ অভিন্ন থাকিয়াও পরিবর্তিত হইতেছে অথবা নব নব রূপ ধারণ করিতেছে। পরিবর্তন যেখানে নিরবচ্ছিন্ন এবং মস্থর সেখানে ভিন্নতার মধ্যে অভিন্নতা বা ঐক্য সহজেই ধরা পড়ে, কিন্তু একটি বস্তুর ঐক্য পরিবর্তনের ভিতর দিয়াও অব্যাহত থাকিতে পারে ইহা একবার স্বীকার করিয়া লইলে পরিবর্তন যেখানে দ্রুত অথবা যেখানে পরিবর্তনজনিত ভেদের পরিমাণ বেশী সেখানেও বিভিন্নতার মধ্যে ঐক্যের সন্ধান পাওয়া যাইবে। সুতরাং দুই বা ততোধিক পদ ব্যবহার করিলেই যে তাহাদের উদ্দিষ্ট বস্তুগুলি নিশ্চয় পৃথক বা ভিন্ন হইবে এরূপ নহে।

দেশকালনিয়ন্ত্রিত জগৎ নিয়ত পরিবর্তনশীল। আকাশে দৃশ্যমান গোষ্ঠীর বর্ণচ্ছটা ও হিমালয় এই দুইই ক্ষণে ক্ষণে পরিবর্তিত হইতেছে। এই পরিবর্তনের গতি কোথাও দ্রুত কোথাও বা মস্থর। কিন্তু একটা মূলগত ঐক্য না থাকিলে কোনও প্রকার পরিবর্তন অসম্ভব। আমরা আমাদের সুবিধা ও প্রয়োজনানুসারে এক নিরবচ্ছিন্ন বস্তু বা ঘটনা-প্রবাহকে খণ্ড খণ্ড করিয়া দেখিয়া থাকি বা বর্ণনা করিয়া থাকি, কিন্তু তত্ত্বদর্শীর দৃষ্টিতে এইরূপ বিভাগ নিতান্তই কৃত্রিম ও অযথার্থ। যাহাদিগকে আমরা কারণ ও কার্য বলিয়া থাকি তাহারা যদি একই নিরবচ্ছিন্ন প্রবাহের দুইটি অংশ হয় তাহা হইলে আপাতদৃষ্টিতে তাহারা ভিন্ন বা পৃথক বলিয়া প্রতীত হইলেও তাহারা মূলতঃ এক এবং অভিন্ন। 'ক'র পরে 'খ'র আবির্ভাব কয়েকবার দেখিয়া তাহারা যে কার্যকারণসূত্রে আবদ্ধ এই সম্ভাবনার কথা আমাদের মনে উদয় হয় বটে কিন্তু যতক্ষণ পর্যন্ত 'খ' 'ক'য়ের পরিণতি এইরূপ দেখাইতে না পারা যায় ততক্ষণ পর্যন্ত এই সম্ভাবনা নিশ্চয়তার আকার ধারণ করে না। একটা ভ্রাম্যমাণ গোলক যখন আর একটা অনুরূপ গোলকের সংস্পর্শে আসিয়া ধামিয়া যায় ও দ্বিতীয় গোলকটি চলিতে থাকে তখন ঐ দ্বিতীয় গোলকটির গতি যে প্রথম গোলকটির গতিরই অংশ এইরূপ উপলব্ধি করিয়াই আমরা

লিঙ্কাস্ত করি যে উহাদের মধ্যে কার্যকারণ সম্বন্ধ আছে। প্রথম গোলকটী একস্থান হইতে অপরস্থানে যাইবার সময় তাহার গতিতে যেরূপ একটি অখণ্ডতা দেখিতে পাওয়া যায়, সেইরূপ যখন দ্বিতীয় গোলকটী চলিতে আরম্ভ করে তখন তাহার ও প্রথম গোলকটির গতির মধ্যে একটি অখণ্ডতা দেখিতে পাওয়া যায়। সেইরূপ অগ্নিসংযোগে যখন কোনও পাত্র উত্তপ্ত হইয়া উঠে তখন ঐ পাত্রের উত্তাপ এবং অগ্নির উত্তাপ যে অভিন্ন ইহাই উপলব্ধি হইয়া থাকে। একটি বস্তু বা ঘটনার পর নিয়মিতভাবে আর একটি বস্তু বা ঘটনার আবির্ভাব ইহা কার্য-কারণসম্বন্ধের মূলতত্ত্ব নহে। কালপ্রবাহের মধ্যে থাকিয়া কার্য যে কারণ হইতে ভিন্ন হইয়াও এক ইহাই কার্যকারণসম্বন্ধের স্বরূপ।

কার্য ও কারণ যদি মূলতঃ অভিন্ন হয় তাহা হইলে তাহাদের সম্বন্ধ নিশ্চয়ই অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ হইবে কেবলমাত্র কালিক সম্বন্ধ নয়। কোন কারণের পর কোন কার্যের আবির্ভাব হয় তাহা বারবার প্রত্যক্ষ না করিলে কেবলমাত্র কোনও কারণবিশেষ পর্য্যবেক্ষণ করিয়া তাহার কার্যসম্বন্ধে কিছুই বলা যায় না এই উক্তিও সত্য নহে। কোনও বস্তুর মধ্যে একটা ছুরিকা প্রবেশ করাইলে সেই বস্তুটী সেইস্থানে দুইভাগে বিভক্ত হইয়া যাইবে, এখানে একটি কারণের কার্য সম্বন্ধে যাহা বলা হইয়াছে তাহা মাত্র কারণটী দেখিয়া বলা যাইতে পারে। কোনও বস্তুতে ছুরিকা প্রবেশ করান এই ব্যাপারের অর্থ যদি আমাদের হৃদয়ঙ্গম হয় তাহা হইলে সেই বস্তুটী যে অবশ্যই দুইভাগে বিভক্ত হইয়া যাইবে তাহা নিঃসন্দেহেই বলা যাইতে পারে। যে ব্যক্তি জীবনে কখনও কোনও বস্তুতে ছুরিকা প্রবেশ করিতে দেখে নাই সেও বলিতে পারিবে যে কোনও বস্তুর কোনও স্থানে ছুরিকা প্রবিষ্ট হওয়ার অবশ্যস্বাভাবী ফল সেই বস্তুটির সেই স্থানে দুইভাগে বিভক্ত হইয়া যাওয়া। একটি ত্রিভুজ সমবাহুবিশিষ্ট হইলে তাহার তিনটী কোণ সমান হইবে ইহা যেমন ইন্দ্রিয়জ্ঞাননিরপেক্ষ অবিসংবাদিত সত্য, উপরে কথিত সত্যটীও সেইরূপ। এখানে এই আপত্তি হইতে পারে যে কোনও বস্তুতে ছুরিকা প্রবিষ্ট হওয়া ও সেই বস্তুটির দুইভাগে বিভক্ত হওয়া ত একই ব্যাপার, সুতরাং এখানে একই ব্যাপারকে দুইভাবে বলা হইয়াছে অর্থাৎ উপরে কথিত বাক্যটী একটি সমার্থক বাক্য। আমাদেরও বক্তব্য এই যে এই দুইটী ব্যাপার বস্তুতঃ অভিন্ন কিন্তু এই অভিন্নত্ব ভিন্নতারহিত অভিন্নত্ব নহে। ছুরিকার দিক হইতে বিবেচনা করিলে ইহার গতি একটি ঘটনা, এবং সেই বস্তুটির দিক হইতে বিবেচনা করিলে ইহার দুইভাগে বিভক্ত হওয়া আর একটি ঘটনা, অথচ দ্বিতীয়টী প্রথমটীরই পরিণতি। এই দুইটী মূলতঃ অভিন্ন

বলিয়াই প্রথমটী ঘটিলে দ্বিতীয়টী অবশ্যই ঘটবে, কখনও ইহার অন্বেষণ হইবে না এইরূপ অনুমান করিতে পারা যায়। কিন্তু আপত্তি হইতে পারে যে সকল স্থলে এইরূপ অনুমান করিতে পারা যায় না। জলে শর্করা নিক্ষেপ করিলে তাহার অবস্থার কি পরিবর্তন হইবে অথবা আদৌ কোন পরিবর্তন হইবে কিনা তাহা প্রত্যক্ষলব্ধ অভিজ্ঞতা ভিন্ন জানা যাইবে না। ইহার উত্তরে বলা যাইতে পারে যে শর্করা ও জলের প্রকৃতি সম্বন্ধে আমাদের পরিপূর্ণ জ্ঞান না থাকার জগুই জলের সংস্পর্শে শর্করার পরিণতি কি হইবে তাহা পূর্বে নির্দেশ করা যায় না। কিন্তু যদি জগতের প্রত্যেক বস্তুর প্রকৃতি, তাহাদের সূক্ষ্মতম অংশের সংস্থান ও তাহাদের পরস্পরের সম্বন্ধ বিষয়ে আমাদের পরিপূর্ণ জ্ঞান থাকিত তাহা হইলে কোন্ সময়ে কোন্ কারণ হইতে কোন্ কার্য হইবে তাহা গাণিতিক পদ্ধতির সাহায্যেই বলিয়া দিতে পারিতাম, তজ্জগৎ ভূয়ো-দর্শনের প্রয়োজন হইত না।

কারণ ও কার্য দুইটী ভিন্ন পদার্থ, অতএব তাহাদের মধ্যে কোনও অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ থাকিতে পারে না। এতক্ষণ পর্য্যন্ত এই যুক্তিটির সারবস্তা সম্বন্ধে আলোচনা করা হইল। অতঃপর দ্বিতীয় যুক্তিটি আলোচনা করা যাউক। হিউম ও তাঁহার অনুবর্তীরা বলিয়া থাকেন যে কারণ ও কার্যের মধ্যে কোনও অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ আমাদের প্রত্যক্ষগোচর হয় না। আমরা কেবলমাত্র ইহাই দেখিতে পাই যে কারণের পর কার্যের আবির্ভাব হইতেছে কিন্তু তাহাদের মধ্যে কোনও সংযোগসূত্রের সন্ধান পাই না। এইরূপ সংযোগসূত্রের ধারণা সম্পূর্ণ কল্পনাপ্রসূত এবং যাহা কেবলমাত্র কল্পনাপ্রসূত তাহার কোনও বাস্তবিক অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। এ কথা উত্তরে বলা যাইতে পারে যে দুইটী বস্তু বা ঘটনার মধ্যে যদি কোনও সম্বন্ধ থাকে তাহা হইলে এই সম্বন্ধটী এই দুই বস্তু বা ঘটনার অতিরিক্ত কোনও তৃতীয় বস্তু বা ঘটনা নহে। সুতরাং বস্তু বা ঘটনাকে যেভাবে দেখা যাইতে পারে কোনও সম্বন্ধকে সেভাবে দেখা যাইবে না। কিন্তু যাহা প্রত্যক্ষ হয় না তাহাই যে সম্পূর্ণ কাল্পনিক বা অবাস্তব হইবে এমন নহে। কোনও বস্তুর সহিত ইন্দ্রিয়সংযোগ হইলেই জ্ঞানলাভ হয় না। ইন্দ্রিয়ের সহিত যদি বুদ্ধির সাহচর্য না থাকে তাহা হইলে মাত্র ইন্দ্রিয়োগলকি হইতে কোনও জ্ঞান হয় না। দূর হইতে কিয়ৎ পরিমাণ রং দেখিয়া যখন আমি বুঝিতে পারি যে একটী পুষ্প দেখিতেছি তখন এই জ্ঞানলাভ করিতে মাত্র চক্ষুর ব্যবহার যথেষ্ট নহে বুদ্ধির সাহচর্যেরও প্রয়োজন। আমাদের ইন্দ্রিয়গুলি এক নির্দিষ্ট সময়ে ও

নির্দিষ্ট স্থানে অবস্থিত কোনও একটি বিষয়ের সহিত আমাদের পরিচয় করাইয়া দেয়, যাহা ঠিক সেই সময়ে আমাদের ইন্দ্রিয়ের সম্মুখীন হয় নাই তাহার কোনও সন্ধান দিতে পারে না। অথচ ইন্দ্রিয়জ্ঞান কোনও বিশেষ স্থান বা সময়ে সীমাবদ্ধ নহে। “এই রক্তবর্ণের বিষয়টি আমার সম্মুখে অবস্থিত একটি পুষ্প” এইরূপ জ্ঞান হইতে হইলে এই বিষয়টির সহিত পূর্ব দৃষ্ট কোনও কোনও বিষয়ের সাদৃশ্যের এবং কোনও কোনও বিষয়ের বৈষম্যের জ্ঞান হওয়া প্রয়োজন। অধিকন্তু এই পুষ্প বস্তুটি এক্ষণে আমার সম্মুখে অবস্থিত এইরূপ প্রতীতি হইতে হইলে ঐ বিষয়টির সহিত আমার ও চতুষ্পার্শ্ববর্তী অগাণ্ড বিষয়গুলির সম্বন্ধ জানিতে হইবে। এইরূপ সম্বন্ধের জ্ঞান না থাকিলে কোনও ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়কে পুষ্প বলিয়া জানা দূরে থাক তাহা যে একটি বস্তু অথবা একটি বিশেষ বর্ণ এরূপ জ্ঞানও হইতে পারে না। অর্থাৎ কোনও ইন্দ্রিয় আমাদের কাছে একটি বিশেষ বিষয়ের সহিত পরিচয় করাইয়া দেয় বটে কিন্তু তাহাকে জানিতে হইলে তাহাকে নানাবিধ সুদূরপ্রসারী সম্বন্ধসূত্রের কেন্দ্রীভূত করিয়া জানিতে হইবে। সমগ্র জগৎ হইতে বিচ্ছিন্ন করিয়া কোনও বিষয়কে একেবারে একান্ত করিয়া জানিবার কোনও উপায় নাই। ইন্দ্রিয়জ্ঞানের সহিত বুদ্ধির সাহচর্য আছে বলিয়াই এইরূপ নানা সম্বন্ধ-সূত্রে জড়িত, বিষয়ের জ্ঞান আমাদের হইয়া থাকে। সুতরাং যখন কতকগুলি সম্বন্ধের জ্ঞান ব্যতীত কোনও বস্তু বা ঘটনাবিশেষের জ্ঞান হইবারই সম্ভাবনা নাই তখন এই সম্বন্ধগুলিকে কাল্পনিক বা অবাস্তব বলা চলে না। রূপ রস শব্দ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়গুলি যে অর্থে বাস্তব যে সকল সম্বন্ধসূত্রে জড়িত হইয়া ইহারা বিবিধ পদার্থরূপে আমাদের নিকট আত্মপ্রকাশ করিয়া থাকে সেগুলিও সেই অর্থেই বাস্তব। যখন কোনও বস্তুর সহিত আমাদের পরিচয় হয় তখন তাহাকে এক অবিচ্ছিন্ন ঘটনাপ্রবাহের অংশ বলিয়া জানি। কোনও বস্তুই দেশে বা কালে স্ব-সম্পূর্ণ নহে। তাহার সত্তাকে কোনও নির্দিষ্ট সীমারেখার মধ্যে আবদ্ধ রাখা যায় না। অর্থাৎ যে কোনও বস্তুকে পূর্বগামী কারণের কার্য (অর্থাৎ পরিণতি) এবং অনাগত কার্যের কারণরূপেই জানা যায়। ভূয়োদর্শন, পর্য্যবেক্ষণ, বৈজ্ঞানিক পরীক্ষা প্রভৃতি উপায় দ্বারা কোন কোন বস্তুর মধ্যে কি সম্বন্ধ বর্তমান সে বিষয়ে বিশেষজ্ঞান লাভ হইয়া থাকে কিন্তু কার্যাকারণসম্বন্ধ অথবা অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধের জ্ঞান যে কোনও ইন্দ্রিয়-জ্ঞানের সঙ্গে সঙ্গেই হইয়া থাকে। বরং এ কথা বলা যাইতে পারে যে এরূপ জ্ঞান ব্যতিরেকে ইন্দ্রিয়জ্ঞান হওয়াই অসম্ভব। ইন্দ্রিয়সংযোগে

যেভাবে বস্তু বা ঘটনার জ্ঞান হইয়া থাকে কার্য্যাকারণসম্বন্ধের জ্ঞান ঠিক সেভাবে হয় না সত্য কিন্তু এই সম্বন্ধকে কাল্পনিক বা অবাস্তব মনে করিলে ভুল করা হইবে।

এখানে অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধের দৃষ্টান্ত স্বরূপ কার্য্যাকারণ সম্বন্ধের কথাই প্রধানতঃ আলাচিত হইল। কিন্তু পূর্বেই বলা হইয়াছে যে ইহা ব্যতীত আরও কতকগুলি অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ আছে। তাহাদের সম্বন্ধেও এই কথা বলা যাইতে পারে যে কার্য্যাকারণ সম্বন্ধের ন্যায় তাহারাও যথার্থই বহির্জগতের অঙ্গীভূত। জগতের প্রকৃতিই এইরূপ যে ইহা অবিচ্ছেদ্য সংযোগনুত্রে গ্রথিত অসংখ্য কার্য্যাকারণধারার সমষ্টি। এই সংযোগ-নুত্রগুলি কোথাও সুস্পষ্ট কোথাও বা প্রায় অদৃশ্য। জগতের প্রকৃতি এরূপ না হইয়া অন্তরূপ হইল না কেন, জগৎ দেশ ও কালের ভিতর দিয়া আত্মপ্রকাশ করিল কেন অথবা ইহা আদৌ হইয়াছে কেন মানববুদ্ধি এসকল প্রশ্নের উত্তর দিতে অসমর্থ। আমরা মাত্র ইহাই বলিতে পারি সে সমগ্র জগতের প্রকৃতি যদি এইরূপ হয় তাহা হইলে তাহার অন্তর্গত কোনও বিশেষ বস্তু বা ঘটনার সহিত অন্য কতকগুলি বস্তু বা ঘটনা অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধে আবদ্ধ হইবেই হইবে। জগতের একটী অংশকে বুঝিতে হইলে অন্যান্য অংশের সহিত তাহাকে সংযুক্ত করিয়া দেখিতে হইবে, কিন্তু সমগ্র জগৎকে এরূপভাবে বুঝিবার কোনও উপায় নাই।

ভ্রমপ্রত্যক্ষ ও ইন্দ্রিয়োপাস্তবাদ

শ্রীচন্দ্রোদয় ভট্টাচার্য্য
(কেলো, অমলনের ইন্সটিটিউট)

রাসেল, ব্রড্‌, প্রাইস্‌ প্রভৃতি এক শ্রেণীর আধুনিক দার্শনিক ভ্রম-প্রত্যক্ষসম্বন্ধে যাহা বলেন, এখানে তাহার যৎকিঞ্চিৎ আলোচনা করিব।

এঁদের মতে, ইন্দ্রিয়-জ্ঞানের সাক্ষাৎ বিষয়মাত্রই সমানভাবে সত্য, ভ্রান্ত প্রত্যক্ষেরও সাক্ষাৎ-বিষয় মিথ্যা নহে, কিন্তু ঐ বিষয়সম্পর্কে জ্ঞাতার মনে যে বিশ্বাস বা ধারণা উৎপন্ন হয়, তাহাই মিথ্যা, আমি যখন মনে করি, দূরে একটি পাকা আম দেখিতেছি তখন সন্দেহ হইতে পারে সেটা কি গাছের ফল, না রঙ-দেওয়া কাঠের খেলনা; কিন্তু গোল লালরঙের একটা কিছু যে আমার দৃষ্টিগোচর হইতেছে, তাহা একেবারেই অবিসংবাদিত, খুব বেশী হয়ত, এই লাল আকৃতির সত্তাটি যে কি রকম, তৎসম্বন্ধেই কথা উঠিতে পারে; অর্থাৎ আমি প্রশ্ন তুলিতে পারি, উক্ত আকারটি কি স্বপ্নের ন্যায় শুধু মানসিক অথবা প্রাতীতিক, না উহার মনোবাহ্য বস্তু-সত্তাও রহিয়াছে। মাতাল যখন খোলা চোখে রাঙা ইঁদুর দেখে বলিয়া মনে করে, তখন যে একটা কিছু রঞ্জিত আকার তাহার জ্ঞানে ভাসমান হয়, তাহা নিঃসন্দেহ। ইন্দ্রিয়-লব্ধ জ্ঞানের এই যে অনপলাপ্য সাক্ষাৎ বিষয়, যাহা বিচারবুদ্ধি বা বিশ্বাসের দ্বারা গঠিত কিংবা নিয়ন্ত্রিত নয়, তাহাকে সেন্সুডেটাম্‌ কহে। অর্থাৎ বিচার-নিরপেক্ষ, শুদ্ধ ইন্দ্রিয়জ্ঞানে যে-বিষয় নিশ্চিতরূপে দেওয়া রহিয়াছে, তাহারই নাম সেন্সুডেটাম্‌। আমরা বাঙলায় তাহাকে ইন্দ্রিয়োপাস্ত বলিব।

রাসেল প্রমুখ দার্শনিকগণ বলেন, আত্মনামক পদার্থ কখনও ইন্দ্রিয়-জ্ঞানের সাক্ষাৎ বিষয় হইতে পারে না। উহার দিকে বিভিন্ন দৃষ্টি কোণও সুরক্ষ হইতে দৃকপাত করিলে, আমরা লালরঙ-এর নানাবিধ, ছোটবড়, মণ্ডল ও আবর্তল আকার মাত্র দেখিতে পাই; কিংবা উহার গায়ে হাত তুলাইলে কোমল ও মৃণ স্পর্শযুক্ত আকার মাত্র অনুভব করি। এই সব রঞ্জিত বা স্পর্শাধিত আকৃতি প্রভৃতি ছাড়া ইন্দ্রিয়জ্ঞানে সাক্ষাৎভাবে আর কিছু পাওয়া যায় না। ইহারাই প্রকৃত ইন্দ্রিয়োপাস্ত। আত্মনামক বস্তুটি এইসর ইন্দ্রিয়োপাস্তের দ্বায় সাক্ষাৎভাবে জানার যোগ্য

নহে : কিন্তু ইহাদের সাহায্যে পরস্পরায় জ্ঞাতব্য, কারণ, উহা আসলে পরস্পর সম্বন্ধ অসংখ্য ইন্দ্রিয়োপাত্তের একটি বর্গ বা শ্রেণী (group of sense data) (রাসেল,) কিংবা এইরূপ কোন শ্রেণীর ইন্দ্রিয়বাহু ও নিয়ত কারণ-বিশেষ (ত্রুড.), অথবা কারণধর্মাবিত কোন কেন্দ্রের চারিধারে সমাবেশযোগ্য ইন্দ্রিয়োপাত্তসমূহের একটি পরিবার বা গোষ্ঠীমাত্র (family of sense data) (প্রাইন্স)।

যে-অন্তঃকরণবৃত্তিকে সচরাচর বাহ্যবস্তুর প্রত্যক্ষ বলিয়া নির্দেশ করা হয়, উহা বাস্তবিক দৃষ্টিতে দুই বিভিন্ন অল্পভবের সংমিশ্রণ বলিয়া প্রতিভাত হইবে। প্রথমটি, কোন ইন্দ্রিয়োপাত্তের সাক্ষাৎজ্ঞান (acquaintance) বা 'পরিচয়'; এবং দ্বিতীয়টি, এই ইন্দ্রিয়োপাত্ত-সংস্পর্শে একটি সম্বন্ধের অস্তিত্বে 'বিশ্বাস' (belief)। আমি যখন মনে করি যে, একটি বিলাতি বেগুন দেখিতেছি, তখন প্রথমে আমার সহিত লাল ও গোল আকারের কোন ইন্দ্রিয়োপাত্তের সাক্ষাৎ পরিচয় ঘটে; তারপর আমার মনে এই বিশ্বাস বা ধারণা জন্মে যে, সাক্ষাৎজ্ঞাত এই ইন্দ্রিয়োপাত্তটি অস্ত্রান্ত্র কতকগুলি প্রাপ্তব্য ইন্দ্রিয়োপাত্তের সহিত এক পারিবারিক যোগসূত্রে সম্বন্ধ।

তথাকথিত প্রত্যক্ষের দুই উপাদান : (১) সাক্ষাৎ পরিচয় ও (২) বিশ্বাস। তন্মধ্যে প্রথমটি সত্যমিথ্যাঘটিত দ্বন্দ্বের অতীত; কিন্তু দ্বিতীয়টি উহার এলাকায়, বিলাতি বেগুনের তথাকথিত প্রত্যক্ষে, চোখে দেখা যায় শুধু লাল রঙের একখণ্ড বর্জুল আকার; কিন্তু মনে বিশ্বাস বা ধারণা হয় যে, ঐ আকারের গায়ে হাত লাগিলে, মোলায়েম স্পর্শ উপলব্ধি হইবে, কিংবা উহার অভ্যন্তর জিহ্বার সহিত সংযুক্ত হইলে, অন্নমধুর রস অনুভূত হইবে। অবশ্য, আলোচ্য স্থলের এই বিশ্বাসটি যথার্থ। কিন্তু রক্তবর্ণ মুষিক দেখিবার সময়, মাতাল তাহার রক্তবর্ণ ইন্দ্রিয়োপাত্ত সম্বন্ধে যে বিশ্বাস পোষণ করে, তাহা অযথার্থ। সে যদি বৃষ্টিতে পারিত যে তদুদ্ভূত লোহিত আকৃতিখানা মুষিকনামধারী কোন ইন্দ্রিয়োপাত্ত গোষ্ঠীর অন্তর্ভুক্ত নয়, তাহা হইলে তাহার ভুল হইত না। কিন্তু মাতালের যখন দৃঢ় ধারণা থাকে যে, তাহার জ্ঞানে ভাসমান এই আকারটি তাহাকে দংশন করিতে, কিংবা কখন কখন বিড়ালের ক্ষুধা নিবারণ করিতে সমর্থ।

বিলাতি বেগুন সম্পর্কে দৃশ্যমান লোহিতবর্ণ ও ভবিষ্যতে অল্পভাব্য স্পর্শস্পর্শ, এতদ্ব্যতিরিক্ত ভিতর দেশকালঘটিত একটি বাস্তব সম্বন্ধ রহিয়াছে, সুতরাং এই সম্বন্ধের অস্তিত্বে বিশ্বাস করিলে অস্ত্রান্ত্র হইবে না। কিন্তু মাতালের দৃষ্ট রক্তাকৃতি এবং মুষিকদংশনজাত-বেদনা এতদ্ব্যতিরিক্ত মনো-স্বরূপ কোন সত্য সম্বন্ধ নাই। তাই এতাদৃশ অবাস্তব সম্বন্ধের অস্তিত্বে

বিশ্বাস করিলে ভুল হইবে। খালিজায়গায় অন্ধকারে যে-ভূত দেখা যায়, তাহার সমস্তটাই যে মিথ্যা তাহা নহে, সেখানেও কোন ইন্দ্রিয়োপাস্ত জ্ঞানপটে নিশ্চয়ই দেখা দেয়। অবশ্য, জ্ঞাতা যে ভাবে, উহার ভিতর দিয়া হাঁটিয়া যাওয়া অসম্ভব, কিংবা সেরূপ চেষ্টা করিলে, গতি রুদ্ধ হইবে, তাহা ঠিক নয়। দ্রষ্টার ধারণা এই যে, ভূতরূপে ব্যাখ্যাত ইন্দ্রিয়োপাস্তটি কোন রামশ্যাম সদৃশ ইন্দ্রিয়োপাস্ত পরিবারের এলাকাভুক্ত; কিন্তু উহা নিছক ভ্রান্তি; কারণ, এতদনুরূপ পারিবারিক যোগসূত্র সম্পূর্ণ অবাস্তব, ভূতসংক্রান্ত ইন্দ্রিয়োপাস্তটি নিতান্তই ছন্নছাড়া ও গৃহহীন; কোন ইন্দ্রিয়োপাস্তীয় পরিবারেই তাহাকে স্থান দেওয়া চলে না। মাতালের দৃষ্ট রক্তাকারগুলি-সম্বন্ধেও একই কথা প্রযোজ্য। এই সব ইন্দ্রিয়োপাস্ত একেবারেই খাপছাড়া এবং পরিবারে থাকার অমূল্যবস্তু। সুতরাং ইহারা যে কোন পরিবারের অন্তর্ভুক্ত এইরূপ ধারণামাত্রই ভ্রমমূলক। ইহাদের বেলায় যদি ভ্রমপ্রমাদ ঘটে, তবে তাহা বিশ্বাসগত, কিন্তু জ্ঞান-গত নহে।

অবশ্য, এমন অনেক ভ্রান্তি আছে, যাহা পূর্ণভাবে নিরালম্বন নয়। অধিকাংশ ভ্রমপ্রমাদেরই কোন পারিবারিক অবলম্বন থাকে; অর্থাৎ তৎসংস্রষ্ট ইন্দ্রিয়োপাস্তটি কোন-না-কোন বাস্তবপরিবারের অন্তর্ভুক্ত। সুতরাং উহা কোন পরিবারের অন্তর্গত, এইরূপ মনে করিলেই যে ভুল হইবে তাহা বলিতে পারা যায় না। এখানে যে-ভ্রান্তি ঘটে তাহা, হয় পরিবারটির স্বরূপসম্পর্কে, নয়, তাহাতে ইন্দ্রিয়োপাস্তটির যে নির্দিষ্ট স্থান ও পদমর্যাদা আছে, তৎসম্বন্ধে। নিম্নলিখিত উদাহরণ দুইটিতে, বোধ হয়, কথাটা কিছু স্পষ্টতর হইবে।

সমুদ্রের পারে দাঁড়াইয়া, পশ্চিমদিক্‌প্রান্তে এক ক্ষুদ্রাকার জ্যোতির্মণ্ডল দেখিয়া মনে হইল, একটি নক্ষত্র অস্ত যাইতেছে। ধরা যাউক, আসলে সেটা দূরস্থ কোম দীপস্তম্ভের আলোক। এখানে ভ্রমটী সাবলম্বন; কারণ আলোকরূপ ইন্দ্রিয়োপাস্তটি দ্রষ্টার ধারণানুযায়ী নক্ষত্র পরিবারের অন্তর্গত না হইলেও, প্রতীপ-পরিবারে তাহার স্থায়-সঙ্গত স্থান রহিয়াছে। এখানে, উপলব্ধ ইন্দ্রিয়োপাস্তের সহিত সম্বন্ধ একটি বাস্তব পরিবার আছে; কিন্তু ঐ পরিবারের স্বরূপ সম্বন্ধে, জ্ঞাতা যে-বিশ্বাস পোষণ করে, তাহা মিথ্যা।

অন্য একরকম সাবলম্বন ভ্রান্তি আছে, যাহা ইহা অপেক্ষা জটিলতর। একটি সরল যষ্টি জলপূর্ণ চৌবাচ্চায় অংশতঃ ডুবাইয়া রাখিলে, উহা বক্র বলিয়া প্রতীয়মান হয়; একথা বলা নিপ্রয়োজন যে, বস্তুতঃ তখন যষ্টির আকারে কোন পরিবর্তন ঘটে না। এই বক্র ইন্দ্রিয়োপাস্তটি যে লাঠি-

পরিবারের অন্তর্ভুক্ত, তাহাতে সন্দেহের কোন কারণ নাই। জ্যাঠিটির দিকে বিভিন্ন দৃষ্টিকোণ হইতে, অথবা ভিন্ন ভিন্ন রঙের চশমার ভিতর দিয়া তাকাইলে, বিবিধ বর্ণ ও আকারের যে-সব ইল্লিয়োপান্ত আমাদের গোচরীভূত হয়, তাহাদের সহিত জলস্থ বক্রাকৃতিগুলিও ঐ জ্যাঠিপরিবারের পোষ্য, জ্যেষ্ঠা-ও সাধারণতঃ ইহারা যে কোন পরিবারের অন্তর্ভুক্ত, তৎসম্বন্ধে প্রমাদগ্রস্ত হয় না। এর্থাৎ এইরূপ কোন ইল্লিয়োপান্ত দেখিয়া সাধারণতঃ কেহ মনে করে না যে, উহা যষ্টি নয়, কিন্তু সর্প বা রজ্জু। তবে, এই সব ভ্রমের ভ্রান্তিটা ঠিক কোথায় ?

অধ্যাপক প্রাইস উপরি উক্ত প্রশ্নের যে-উত্তর দিয়াছেন, তাহা নিম্ন-লিখিতরূপ। একই ইল্লিয়োপান্তীয় পরিবারের মধ্যে কয়েকটি বিভিন্ন উপবর্গ থাকে; এবং উক্ত পরিবারের প্রত্যেকটা উপান্ত উহাদের ভিতর কোন এক নির্দিষ্ট উপবর্গে এক নির্দিষ্ট স্থলে অবস্থিত। উদাহরণস্বরূপ ভিন্ন ভিন্ন দূরত্ব ও দৃষ্টি-কোণ হইতে যষ্টিবিশেষের যে নানা আকৃতি দেখা যায়, সেগুলি এক বিশিষ্ট উপশ্রেণীর (sub-class) সৃষ্টি করে। উহাকে 'পরিপ্রেক্ষিতীয় শ্রেণী' (perspectival series) বলা যাউক। আবার এক এক রকম ক্ষীতিযুক্ত এক এক রকম কাচখণ্ডের ভিতর দিয়া ঐ যষ্টির যে-সব বিচিত্র দৃশ্য চোখে পড়ে, উহাদিগকে অপর এক উপবর্গে সাজান যায়; উহাকে 'বক্রভাবীয় শ্রেণী' (perspectival distortion and refraction series) নামে অভিহিত করিলে মন্দ শুনাইবে না। জ্যাঠি পরিবারের অসংখ্য ইল্লিয়োপান্ত এতদনুরূপ কয়েকটি শ্রেণীতে বিভক্ত করা সম্ভবপর। আরপ্রত্যেক শ্রেণীতে এমন এক ইল্লিয়োপান্ত পাওয়া যাইবে, যাহা বা যাহার কিয়দংশ অস্বাভাবিক সকল শ্রেণীতেই বিদ্যমান। এই অংশগুলি একত্র করিয়া যে গোটা আকৃতিটি পাওয়া যাইবে, তাহা এই যষ্টিপরিবারের কেন্দ্রস্থানীয় চক্ররূপান্তর। কেন্দ্রস্থলে পরিবারের স্বর্ণপান্তগুলিকে-ও জায়গা দিতে হইবে। একটা আধুলীর দিকে নানা-ভাৱে তাকাইলে, যেসব আবর্তল আকৃতি দৃষ্ট হয়, সেগুলি আবর্তলতার ন্যূনতামুসারে পর পর সম্বন্ধিত হইলে সর্বশেষে একটা পূর্বাবয়ব বৃত্ত পরিলক্ষিত হইবে। আবার নানারকম ক্ষীতিযুক্ত বিভিন্ন কাচখণ্ডে আধুলীর যে সব অদ্ভুত আকার দৃষ্টিগোচর হয়, সেগুলিকে ক্ষীতির ন্যূনতামুসারে পর পর সাজাইলে, ঐ পূর্বাবয়ব বৃত্তটিতেই উপনীত হওয়া যায়, সুতরাং এই বৃত্তাকারটা আধুলী পরিবারের কেন্দ্রীয় চক্ররূপান্তর। সুতরাং, সাদাচোখে দৃষ্ট ও খালিহাতে স্পৃষ্ট যে সব উপান্ত এক স্থলে সমাবিষ্ট বলিয়া অবধারণিত হয়, সেগুলিই পরিবারের কেন্দ্রস্থানীয়।

সত্যের মাপকাঠিতে দেখিতে গেলে, যে-কোন পরিবারের প্রত্যেক উপবর্গ এবং প্রত্যেক ইন্দ্রিয়োপাস্তের মূল্য সমান। কিন্তু জীবনধারণের জন্য পরিপ্রেক্ষিতীয় শ্রেণীর মূল্য বেশী; তন্মধ্যে আবার কেন্দ্রীয় উপাস্ত সমূহ সর্বাপেক্ষা অধিক প্রয়োজনীয়। তাই, দৈনন্দিন কার্যকলাপে ও বিজ্ঞানে উহার বস্তুর আসল-স্বরূপ কলিয়া পরিগণিত হয়। জীবনধারণের জন্য আমাদের ভিতর যে স্বাভাবিক অন্তঃপ্রেরণা আছে, তাহার প্রভাবে আমরা উপলব্ধি যে-কোন ইন্দ্রিয়োপাস্তকেই তাহার পরিবারের কেন্দ্রস্থানীয় বলিয়া গ্রহণ করিতে সাধারণতঃ উন্মুখ থাকি। জলে-ডুবান যষ্টির প্রত্যক্ষে, আমরা ঠিক কি ব্যাপারে ভুল করি, এখন তাহা সহজে বুঝা যাইবে। যষ্টির বন্ধিম আকৃতিটি যে বক্রীভাবীয় শ্রেণীর কোন অকেন্দ্রীয় স্থলে বিদ্যমান, তাহা আশা করি স্মরণ করাইয়া দিতে হইবে না। কিন্তু যে ব্যক্তি রশ্মির বক্রীভবনের নিয়ম সম্বন্ধে কিছু জানে না, সে পূর্বোক্ত উন্মুখতার বশে স্বভাবতঃ ভাবিবে যে, চৌবাচ্চার লাঠিটা মাঝখানে বাঁকা, কিংবা দৃষ্ট বক্রাকারের গায়ে হাত ঢালাইলে স্পর্শদ্বারা গতির দিক পরিবর্তন অসম্ভব হইবে, অথবা লাঠিখানা জল হইতে তুলিয়া লইলে-ও তাহার কটিদেশের বক্রতা পূর্ববৎ দৃক-গোচর হইতে থাকিবে। পারিভাষিক শব্দে বলা যায়, বক্রাকারটি ঐ ব্যক্তির নিকট যষ্টির স্ব-স্বরূপ কিংবা যষ্টিপরিবারান্তর্গত পরিপ্রেক্ষিতীয় শ্রেণীর কেন্দ্রীয় উপাস্ত বলিয়া প্রতিভাত হয়। সুতরাং ইন্দ্রিয়োপাস্তটী স্বীয় পরিবারের কোন শ্রেণীতে ঠিক কোন জায়গায় অবস্থিত, তৎসম্পর্কে জ্ঞাতার যে ধারণা বা বিশ্বাস, তাহাই এখানে জ্ঞানিমূলক।

মোটের উপর, আমি যখন মনে করি যে, কোন বাস্তবস্ত্র প্রত্যক্ষ করিতেছি, তখন প্রথমতঃ রূপস্পর্শাদিযুক্ত কোন ইন্দ্রিয়োপাস্তের সহিত আমার সাক্ষাৎ পরিচয় ঘটে; তারপর আমার মনে বিশ্বাস জন্মে যে, উহা এবং অন্যান্য কতিপয় ইন্দ্রিয়োপাস্ত একটি পারিবারিক যোগসূত্রে গ্রথিত এবং সেই পরিবারের কোন বিশিষ্ট উপবর্গে তাহার এক নির্দিষ্ট স্থান আছে। এই বিশ্বাস যদি সত্য হয়, অর্থাৎ আমার ধারণামুযায়ী পরিবার এবং তাহাতে ঐ ইন্দ্রিয়োপাস্তের তদনুরূপ স্থান যদি বাস্তবিকই থাকিয়া থাকে, তবে আমার প্রত্যক্ষজ্ঞান প্রমাণ, নহিলে উহা অপ্রমাণ। আর এই বিশ্বাস সত্য না অসত্য, তাহার জ্ঞান ইন্দ্রিয়োপাস্তের সাক্ষাৎ পরিচয়েরই সম্ভবপর। কোন দৃশ্য ইন্দ্রিয়োপাস্তের সহিত যে স্পৃশ্য উপাস্তের সম্বন্ধ আছে বলিয়া আমার বিশ্বাস, সেই প্রত্যাশিত স্পৃশ্য উপাস্তটী বাস্তবিকই অসম্ভবের বিষয় হয় কিনা, তাহাত সাক্ষাৎভাবে স্পর্শদ্বারাই

অবধারিত হইতে পারে। অবশ্য ব্যবহারিক জীবনে, এই সব বস্তু-বিষয়ক বিশ্বাস পরীক্ষা করিয়া দেখিবার মত সময় ও অবসর আমাদের থাকে না; তা ছাড়া, কতক জায়গায় তাহা কার্য্যতঃ অসম্ভবও বটে। তবু সাধারণভাবে বলা যায়, কার্য্যতঃ বহু (এবং তত্বতঃ সর্ব্ব-) স্থলেই ইন্ড্রিয়োপাত্তবিষয়ক বিশ্বাসের সত্যতা কিংবা অসত্যতা সাক্ষাৎ-পরিচয় দ্বারা জানা সম্ভবপর।

অন্তর্নিরীক্ষণে (Introspection) জ্ঞানের প্রামাণ্য জানা হুষ্কর। কারণ, যতক্ষণ ভ্রান্তির নিরসন হয় না, ততক্ষণ-পর্য্যন্ত জ্ঞাতা উহাকে প্রমাণ বলিয়াই গ্রহণ করে। যদিও কল্পনা এবং প্রত্যক্ষের পার্থক্য অন্তর্নিরীক্ষণে ধরা যায়, তবু কল্পনা যখন জ্ঞানের বেশে আসিয়া উপস্থিত হয়, তখন এই অন্তর্গম্য পার্থক্যদ্বারা ভ্রান্তিকে ভ্রান্তি বলিয়া চিনিবার উপায় থাকে না। কিন্তু ইন্ড্রিয়োপাত্তবাদী সত্যকে মিথ্যা হইতে পৃথক্ করিবার যে-উপায় নির্দেশ করিয়াছেন, তাহার জগৎ কল্পনা ও প্রত্যক্ষের উক্ত অন্তর্জ্ঞেয় প্রভেদের কোন প্রয়োজন হয় না। অঙ্ককারে যাহাকে ভূত মনে করিয়া ভয় পাই, তাহা বাস্তব কি অবাস্তব, সেকথা দৃষ্ট পদার্থটিকে স্পর্শ করিতে গেলেই, সাক্ষাৎভাবে বুঝিতে পারা যায়। বৈয়ক্তিক মনোবীক্ষণ হইতে সর্ব্বজনবেত্তা কোন ইন্ড্রিয়োপাত্তের সাক্ষাৎ পরিচয় যে সত্যমিথ্যা-নির্ব্বয়ের অনেক ভাল পছা, তাহা অবশ্য স্বীকার্য্য। তবু ইহাতে বেশ কয়েকটি খুঁত রহিয়াছে, সন্দেহ নাই।

বিশ্বাসের যথার্থ্য যাচাই করার মানে কি? এক ইন্ড্রিয়োপাত্তের সঙ্গে সাক্ষাৎ পরিচয় হইবামাত্র আমরা আশা করি, ভিন্ন স্থান হইতে তৎসদৃশ অপর ইন্ড্রিয়োপাত্তের সহিত পরিচয় হইব; এই প্রত্যাশিত উপাত্তের সাক্ষাৎ পরিচয়ই ত বিশ্বাসের পরীক্ষা, কিন্তু এই যে সাক্ষাৎ-পরিচয়, তাহার সম্বন্ধেও কি সত্যমিথ্যার কথা উঠে না? উত্তরে বলা হাইতে পারে, প্রত্যাশিত ইন্ড্রিয়োপাত্তের সাক্ষাৎ জ্ঞান সংশয়ের উর্দ্ধে; তবে সেখানে যে-সন্দেহ উঠে, তাহার বিষয় উক্ত সাক্ষাৎজ্ঞান নহে, কিন্তু অপর এক বিশ্বাস। কিন্তু এক বিশ্বাস অল্প বিশ্বাস দ্বারা, আবার এই দ্বিতীয় বিশ্বাস তৃতীয় এক বিশ্বাস দ্বারা, সমর্থন করিতে গেলে, অনবস্থানীয় অনিবার্য্য। বিশ্বাস জিনিষটা নিতান্তই মানসিক ব্যাপার। সত্য হোক মিথ্যা হোক, বিশ্বাসমাত্রেরই যে মানসিক সমর্থন সম্ভবপর, তাহাত আমাদের দৈনন্দিন অহুভয়ের বিষয়। তা ছাড়া, সত্যাসত্যপ্রতিপাদনের সবটাই যে একটা সুসংবদ্ধ ভ্রান্তিমাত্র নয়, তাহা কি কেহ নিশ্চিতভাবে প্রমাণ করিতে পারে? স্বপ্নে, মস্তিষ্কবিকারে, মদের নেশায় এবং তৎসদৃশ

অগ্ৰাণ্ত বিকৃত ও অসুস্থ মানসিক অবস্থায় সুসংবদ্ধ ভ্রান্তির বহু উদাহরণ অহরহ দেখা যায়। অবশ্য সুস্থাবস্থায়, জ্ঞাতা বৃত্তিতে পারে যে, এই সব ভ্রান্তি পূর্ণভাবে সুসংবদ্ধ নয়। কিন্তু ভ্রমের সময়, একথা তাহার নিকট একেবারেই অজ্ঞাত থাকে। সুতরাং বিশ্বাসের সমর্থন যে বাস্তবিকই যুক্তিসঙ্গত, তাহা অন্তর্মিরীক্ষণের সাহায্যেই আমাদিগকে শেষ পর্য্যন্ত মানিয়া লইতে হয়। অর্থাৎ সত্যমিথ্যানিরূপণের এই আলোচ্য প্রশ্নালীটী অন্তর্মিরীক্ষণের উপর নির্ভর না করিয়া কাজ করিতে অসমর্থ। জ্ঞানের প্রামাণ্য জ্ঞানবাতীত নির্ণয় করা অসম্ভব; অথচ যে-কোন বাহ্য-বস্তুবিষয়ক জ্ঞানই সংশয়হ' অবশ্য, সত্যমিথ্যা-সম্পর্কিত সর্ব মতবাদের বিরুদ্ধেই এই সমালোচনা সমানভাবে প্রযোজ্য। কিন্তু এক হিসাবে, ইন্ড্রিয়োপান্তবাদীর উপরই এই সমালোচনা বিশেষভাবে প্রযোজ্য। কারণ, তিনি দাবী করেন যে, ইন্ড্রিয়োপান্তের সাক্ষাৎ 'পরিচয়ে' তিনি পাষণ হইতে স্ফুট এক সন্দেহাতীত সত্তার আবিষ্কার করিয়াছেন।

উাহার মতে, বাহ্যবস্তুর প্রত্যক্ষরূপ মানসিক ব্যাপারটী 'সাক্ষাৎপরিচয়' এবং 'বিশ্বাস', এই দুইটী পৃথক্ ও প্রায় সমসাময়িক মনোবৃত্তির সমষ্টি। কিন্তু অন্তর্মিরীক্ষণে, এই বিশ্লেষণ যথার্থ বলিয়া মনে হয় কি? জ্ঞাতার নিকট প্রত্যক্ষ নামক মনোব্যাপার একটা গোটা অনুভবের আকারেই প্রতীত হয়। আর যদি ধরিয়া লও, ঠিহাতে উক্ত উপাদানদ্বয় রহিয়াছে, তাহা হইলেও স্বীকার করিতে হইবে, উহার। এমনি ওতপ্রোতভাবে পরস্পরের সহিত মিশিয়া গিয়াছে যে, কলে একটা অখণ্ডরূপে প্রতীয়মান এবং উক্ত উপাদানদ্বয় হইতে পৃথক্ নুতন অনুভবের সৃষ্টি হইয়াছে।

তর্কের খাতিরে মানা যাউক যে, এই বিশ্লেষণ যুক্তিসঙ্গত অর্থাৎ ভ্রমপ্রত্যক্ষে, কোন ইন্ড্রিয়োপান্তের সহিত সাক্ষাৎ পরিচয়ে ঘটবার পর, তৎসম্বন্ধে একটা ভ্রান্তবিশ্বাস গৃহীত হয়। তবু স্বীকার করিতে হইবে, ইন্ড্রিয়োপান্তটি অন্ততঃ আংশিকভাবে সেই ভ্রান্তবিশ্বাসের জন্মদাতা ও পরিপোষক। প্রত্যক্ষে, জ্ঞাতা তাহার ইচ্ছামত যে-কোন বিশ্বাসই যে গ্রহণ করিতে পারে, তাহা নহে। স্বানুভবের কাছে, ইন্ড্রিয়োপান্তটি সম্পূর্ণ মুক বলিয়া প্রতীয়মান হয় না; বরং উহা যেন জোরে বলিতে থাকে, আমার সম্বন্ধে অমুক বিশ্বাসটিই গ্রহণ করা সমীচীন হইবে। সুতরাং ভ্রমপ্রত্যক্ষের ইন্ড্রিয়োপান্ত নিজেই প্রতারক ও মিথ্যা-উহাকে সত্যমিথ্যার উর্ধ্বে স্থান দেওয়া ঠিক নয়। অস্পষ্টতা-নিবন্ধন, কোন ইন্ড্রিয়োপান্ত সম্বন্ধে পরস্পরবিরোধী একাধিক বিশ্বাস মাথা তুলিতে

চাহিলে, অনেক সময়, জ্ঞাতা উহাদের ভিতর একটাকে স্বেচ্ছায় বাছিয়া লয় বটে ; কিন্তু এরূপস্থলে, বিশ্বাসটি যদি পরে মিথ্যা বলিয়া প্রতিপন্ন হয়, তাহা হইলে জ্ঞাতা আশ্চর্য্যে একেবারে হতভম্ব হইয়া যায় না, কারণ সে ভুলিতে পারে না যে, এই ভ্রমের জগৎ সে নিজেই দায়ী। কিন্তু প্রত্যক্ষের বেলায় জ্ঞাতা এরকম কোন স্বাধীন ইচ্ছা খাটাইতে পারে না, তাই বিভ্রান্ত প্রত্যক্ষের ভ্রান্তি ধরা পড়িলে, আমরা বিশ্বয়ে অভিভূত হইয়া যাই ; মনে হয়, যেন হঠাৎ স্বপ্নোত্তির দ্বারা এক মায়াময় জগৎ হইতে মাটির পৃথিবীতে স্থানান্তরিত হইলাম। ভ্রান্তি দূর হইবার পরেও মনে হইতে থাকে, ভ্রান্তিকালীন উপাত্তটিই মিথ্যা পরিচ্ছদ ধারণ করিয়া আমাদিগকে ঠকাইয়াছিল।

প্রত্যক্ষে, বিশ্বাস-জাতীয় জ্ঞানাতিরিক্ত কোন মনোব্যাপার থাকিলে, তাহা জ্ঞাতার নিরঙ্কুশ স্বাধীন ইচ্ছার উপর নির্ভর করে না ; বরং প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত যে ইন্দ্রিয়োপাত্ত, তাহা দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত বলিয়া প্রতীয়মান হয়। আর যদি মানিয়াও লই যে, বিশ্বাসের উৎপাদনে ইন্দ্রিয়োপাত্তের কোন হাত নাই, তাহা হইলে বোধ হয় স্বীকৃত হইবে যে, জ্ঞাতার অজ্ঞাত-সারে তাহার কোন হৃদয় আকাঙ্ক্ষা, আশা, ভীতি, চিরাভ্যস্ত কোন চিন্তাপ্রণালী, অথবা তৎসম মানসিকব্যাপার তাহাকে সেরকম বিশ্বাসগ্রহণ করিবার জগৎ প্রণোদিত করে। এখন আমরা বলিতে চাই, এইসব বিশ্বাসোৎপাদক মনোবৃত্তি শুধু একটা বিশ্বাসের সৃষ্টি করিয়াই ক্ষান্ত হয় না, উপরন্তু সেই বিশ্বাসানুযায়ী একটি ইন্দ্রিয়োপাত্তও নির্মাণ করে। ইন্দ্রিয়োপাত্তের এবং-বিধ নিশ্চিতি ও পরিবর্তন যে সম্ভবপর, তাহা নিম্নোক্ত উদাহরণগুলিতে স্পষ্ট হইবে। অধ্যাপক ব্রড লিখিয়াছেন, “আমি যদি কিয়ৎক্ষণ একটা সিঁড়ির ছবির দিকে চাহিয়া থাকি তাহা হইলে হঠাৎ সিঁড়ির দৃশ্যখানা, যেন কলের টিপে, দালানের কার্গিসে রূপান্তরিত হইয়া যায়। কার্গিস্ কিংবা সিঁড়ি, উহাদের ভিতর যাহার কল্পনায় মনোযোগ নিবদ্ধ করা যায়, বিশেষতঃ ঐ দিকেই পরিবর্তন ঘটিতে চাহে।” [সায়টিক্ থট। পৃঃ ২৬০]। অর্থাৎ খ্যালমত এক বিশ্বাসের জায়গায় অপর বিশ্বাস প্রবর্তন করিলে, ইন্দ্রিয়োপাত্তের স্বরূপটিও বদলাইয়া যায়। আর বিশ্বাস যেখানে জ্ঞাতার স্বাধীন ইচ্ছার উপর আদৌ নির্ভর করে না, সেখানে ভ্রমপ্রত্যক্ষের ইন্দ্রিয়োপাত্তট বৈ তত্ত্ববাসক প্রমাজ্ঞানের ইন্দ্রিয়োপাত্ত-হইতে পৃথক, তাহা ত একেবারে পরিষ্কৃত। কাগজের ফুলকে যখন বাগানের বলিয়া ভুল করি, তখন উহাতে কাগজের লেশমাত্রও মালুম হয় না ; বরং উহার প্রত্যেকটি পাপড়ির সুন্দর রং ও

মনোহর বিজ্ঞান, এমন কি, উহাদের কোমলতাটি পর্য্যন্ত একান্তভাবে স্বাভাবিক বলিয়া প্রতীত হয়। কিন্তু সেই ইন্দ্রজালের মোহ কাটয়া যায়, তখন কোথায় সেই অকৃত্রিম কমনীয়তা ও অপূৰ্ব বর্ণচ্ছটা! তখন সমগ্র ইন্দ্রিয়োপাস্তগীই যেন একটা কাগজীয় পরিণামের প্রভাব অনুভব করে। মনোবৈজ্ঞানিক জেমস তাঁহার এক ভ্রান্তির বর্ণনায় লিখিয়াছেন, “একদিন, অনেক রাত পর্য্যন্ত বসিয়া বই পড়িতেছি; হঠাৎ একটা জোরাল আওয়াজ শুনিতে পাইলাম। মনে হইল, উহা উপরতলা হইতে আসিতেছে; ঐ শব্দে যেন আকাশ বাতাস ভরিয়া গিয়াছে। উহা মুহূর্তের জঘ্য থামিয়া আবার শুরু হইল। স্পষ্ট শুনিলার জঘ্য উপরে বৈঠকখানায় গেলাম, কিন্তু ততক্ষণে উহা থামিয়া গিয়াছে। নীচে আসিয়া যেই চেয়ারে বসিয়াছি, অমনি আবার শুনিতে পাই, কি একটা শব্দ আকাশের সকল দিক হইতে তীব্রবেগে ধাইয়া আসিতেছে,—কি তার শক্তি, সে কি গভীর ও ভীতিজনক—যেন বজ্রার জল ফুলিয়া উঠিতেছে, অথবা ভীষণ ঝটিকার অগ্রদূত তাহার আগমনবার্তা বহিয়া আনিতেছে। বিস্ময়ে হতবুদ্ধি হইয়া আবার উপরে গেলাম, কিন্তু কি অদ্ভুত! আওয়াজটা আবার বন্ধ হইয়া গেল! দ্বিতীয়বার নীচে আসিয়া দেখি, মেজের উপরে স্কটল্যান্ডীয় টেরিয়ার কুকুরটা পড়িয়া ঘুমাইতেছে আর আমার আকর্ষিত সেই বিভীষণ শব্দ তাহারই শ্বাসপ্রশ্বাস হইতে নিঃসৃত! বিশেষ লক্ষ্য করিলার বিষয় এই যে, আওয়াজটা কয়েক মুহূর্ত আগে ঠিক যেরকম বলিয়া ভাবিয়াছিলাম, চিনিবার পর সেরকমটা আর শুনা গেল না; মানিতে বাধ্য হইলাম, বর্তমান শব্দটা পূর্বানুভূত শব্দ হইতে সম্পূর্ণ বিসদৃশ।” [সাইকলজি; ব্রীকার কোর্স পৃ: ৩২৪]

উপরিবর্ণিত দৃষ্টান্তগুলি হইতে বুঝা যায়, সর্প কিংবা রজ্জ্বসদৃশ বাহুবস্তুর ইন্দ্রিয়োপলব্ধিতে আমরা যে প্রথমে বস্তু-গন্ধ-শৃণ্ণ কোন ইন্দ্রিয়োপাস্তের সংস্পর্শে আসিয়া, তারপর উহাকে সর্প বা রজ্জ্ব বলিয়া বাখ্যা করি, একথা সত্য নয়। বরং ইন্দ্রিয়োপলব্ধির গোড়া হইতেই রজ্জ্বাকার কিংবা সর্পাকার প্রতীতি বিद्यমান। অবশ্য, ইন্দ্রিয়োপাস্তটা অত্যন্ত অস্পষ্ট ও নিস্প্রকারক হইলে, উহা ঠিক কোন্ বাহুবস্তুর অংশ, তাহা বিচারান্তেই নির্দ্ধারিত হয়। তথাপি এই সব স্থলে, ইন্দ্রিয়োপাস্তের প্রথমোপলব্ধ আকারটা বিচারের ফলে আমাদের চোখের সম্মুখেই কিয়ৎ পরিমাণে স্পষ্টতর ও রূপান্তরিত হইয়া থাকে।

ইন্দ্রিয়োপাস্তবাদীর মতে, বাহ্য প্রত্যক্ষের তিন উপাদান, যথা (১) বিষয় বা ইন্দ্রিয়োপাস্ত, (২) তাহার সাক্ষাৎ পরিচয় এবং (৩)

তৎসম্পর্কিত একটা বিশ্বাস ; তন্মধ্যে সত্যমিথ্যার কারবার বিশ্বাসের ক্ষেত্রে, ইন্দ্রিয়োপাস্ত এবং তাহার-পরিচয় ক্ষেত্রে নহে। আমরা দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছি, এই বিশ্লেষণ অব্যর্থ ; তা ছাড়া, ইহাকে যথার্থ বলিয়া ধরিয়া লইলেও, ভ্রমপ্রত্যক্ষের ইন্দ্রিয়োপাস্তগীকেও মিথ্যাত্ব-দোষে ছুঁই বলিয়া স্বীকার করিতে হয়।

দেশবিচার

ত্রীকালিদাস ভট্টাচার্য্য, এম, এ।

(উপক্রমণিকা)

বস্তুনিরপেক্ষ অসীমপ্রসার দেশ স্বীকার করিলে বস্তুর স্থান ও পরিমাণ এবং একাধিক বস্তুর পারস্পরিক বহিঃসত্ত্বাকে আর বিভিন্ন পদার্থ বলিতে হয় না। একাধিক বস্তুর অসীম দেশে অবস্থানের নামই হইল তাহাদের অন্তোন্তবহিঃসত্ত্ব। বস্তুর পরিমাণ বলিতে ঐ দেশের এক অংশমাত্র বুলিলেই চলে। এবং স্থান পরিমাণেরই নামান্তর।

বস্তুর গতি বলিতে যদি আমরা বুঝি যে বস্তু তাহার পরিমাণসমেত এক স্থান হইতে স্থানান্তরে গমন করে তাহা হইলেই স্থান ও পরিমাণে প্রভেদ করিতে হয়। কিন্তু পরিমাণসমেত বস্তুর গতি নাই। বস্তুর গতি আছে সত্য, কিন্তু অসীমপ্রসার দেশ স্বীকার করিলে পরিমাণের গতিস্বীকার অসম্ভব। বস্তু দেশ ভেদ করিয়া চলিয়া যায়, কিন্তু যে পরিমাণ দেশাংশবিশেষমাত্র তাহার পক্ষে উহা সম্ভব নহে। ফলতঃ অসীমপ্রসার দেশ স্বীকার করিলে পরিমাণকে কোনও রূপে বস্তুর নিজস্ব ধর্ম বলা যায় না। উহা দেশের অংশবিশেষ, এবং যেহেতু বস্তুর গতিতে পরিমাণের গতি হয় না অতএব উহা বস্তুনিষ্ঠ ধর্ম নহে।

অনেকের ধারণা বস্তু যদি স্বরূপে পরিমাণবিহীন হয় তাহা হইলে তাহার দেশে অবস্থান অসম্ভব। কারণ পরিমাণসমেত পদার্থই দেশে থাকিতে পারে। পরিমাণবিনির্মুক্ত বুদ্ধি বা প্রযত্নের দেশে অবস্থান নাই। কিন্তু দেশে অবর্তমান বস্তু পূর্বে ছিল, পরে তাহা দেশে আসিল এমন কোনও পূর্বাপর ক্রমের কথা এখানে নাই যাহার জন্ত এই প্রকার সমস্যা উঠিতে পারে। কতকগুলি পদার্থ প্রথম হইতেই দেশে বর্তমান, কতকগুলি তাহা নহে—ইহাই আমরা দেখিতে পাই। কেন এইরূপ হইয়াছে তাহার উত্তর নাই। কেন চক্ষুদ্বারা দর্শন ও কর্ণের দ্বারা শ্রবণ হয়, ইহার উত্তর প্রদান ব্রহ্মারও অসাধ্য।

১। পরে দেখান হইবে যে দেশের প্রকৃত অংশ নাট, উহা উপাধির বিভাগ প্রসূত।

পরিমাণহীন বাহুবস্তুর কল্পনাঃ অসম্ভব, সত্য। কিন্তু ঐ কল্পনার প্রয়োজন নাই। পরে দেখান হইবে যে স্বরূপতঃ বস্তু অকল্পেয়ই বটে।

মোট কথা এই যে বস্তুনিরপেক্ষ অসীমপ্রসার দেশ কল্পনা করিলে কেবল ইহার বিচারেই স্থান, পরিমাণ ও পারস্পরিক বহিঃসম্ভারূপ ত্রিবিধ দেশাকারেরও বিচার হইয়া যাইবে। এখন মূল প্রশ্ন এই—এইপ্রকার অসীমপ্রসার দেশ স্বীকার করিতে হইবে কি না ?

দেশের কেবলনিশ্চয়

বস্তুশূণ্য দেশ কল্পনা করা যায়। দেশে বর্তমান একটা বস্তু ধীরে ধীরে শূণ্যে বিলীন হইয়া গেল, এবং শুদ্ধ দেশটা পড়িয়া রহিল—এ কল্পনা অসম্ভব নহে। কোন বস্তু স্থান হইতে স্থানান্তরে গমন করিলে পরিত্যক্ত দেশাংশটা অটুট থাকে ইহাও আমাদের অতি স্বাভাবিক কল্পনা। তাহা ছাড়া, বস্তুশূণ্য দেশের কল্পনা সম্ভব না হইলে জ্যামিতিশাস্ত্রের উদ্ভব কি করিয়া হয় ?

কল্পনা করিতে পারিলেই কল্পিত বিষয়টি পদার্থ বা সত্যবিষয় হইবে এমন নহে। খ-পুষ্পের কল্পনা হয়, কিন্তু খ-পুষ্প কোনও পদার্থ নহে। তথাপি একথা মানিতেই হইবে যে খ-পুষ্পের কল্পনায় কোনও নিশ্চয়বোধ নাই, অথচ বস্তুশূণ্য দেশের কল্পনায় একপ্রকার নিশ্চয়বোধ রহিয়াছে। উহার যে কোনও অংশের অনন্তবিভাগ হইতে পারে, উহার দৈর্ঘ্য, প্রস্থ ও বেধ আছে, উহাকে ত্রিভুজাকারে কল্পনা করিলে তাহার কোণত্রয় ছুই সমকোণের সমান হইবে, ছুই সরলরেখা দ্বারা উহাকে বা উহার যে কোনও অংশকে সীমাবদ্ধ করা যায় না—উহার স্বরূপ বিষয়ে এই প্রকারের নানা নিশ্চয়বোধ রহিয়াছে। ফলতঃ সমগ্র জ্যামিতি শাস্ত্রটাই বস্তুবিহীন দেশের স্বরূপবিষয়ে নিশ্চয়বোধ।

দেশবিনির্মুক্ত বস্তুর অস্তিত্ববিষয়ে নিশ্চয়বোধ থাকিলেও তাহার স্বরূপ বিষয়ে কোনও নিশ্চয়বোধ নাই। অর্থাৎ কোন বস্তুর কোন গুণ বা অবস্থা প্রত্যক্ষ করিলেও তাহার ঐ গুণ বা অবস্থা থাকিবেই এমন নিশ্চয়বোধ হয় না। এমন কি ঐ গুণ বা অবস্থা ঐ বস্তুটীতে বাস্তবিক আছে এমন কথাও নিঃসন্দেহে বলা যায় না, কারণ সর্বদাই ভ্রান্তির সম্ভাবনা রহিয়াছে। অথচ দেশের স্বরূপ বিষয়ে নিশ্চয়বোধ প্রথম হইতেই থাকে। ছুই সরলরেখা দ্বারা কোনও দেশাংশ সীমাবদ্ধ করা যায় না—এই বোধের ভ্রান্তির সম্ভাবনাও নাই। কোন কোন স্থলে ভ্রান্তির

সম্ভাবনা ক্রীড়াঙ্কলে কল্পনা করা যায় সত্য ; কিন্তু যে তথ্যে ঐরূপ সম্ভাবনা কল্পনা করি তাহার অর্থ বুঝিলে ঐ কল্পনা নিরর্থক কল্পনামাত্র থাকিয়া যায়, উহাতে আস্থা স্থাপনের প্রসঙ্গও উঠেনা।

আপত্তি হইতে পারে, দেশের স্বরূপ বিষয়ে এই নিশ্চয়বোধে কিছু আসে যায় না, কারণ মিথ্যাভূত স্বপ্নবস্তুর অতিমিথ্যা দেশাংশেও এই প্রকার জ্যামিতিক নিশ্চয় থাকে। কিন্তু এই আপত্তির অবকাশ এখানে নাই। বস্তুশূন্য দেশ সত্যপদার্থ হইবার দাবী করেনা। সত্য না হইলে যে তদ্বিষয়ে নিশ্চয় থাকিবে না, এমন নিয়ম নাই। অসত্য বিষয়ে নিশ্চয় থাকিতে পারে। শশশৃঙ্গ বা মিথ্যাসর্পে কাহারও নিশ্চয় নাই, অথচ বস্তুশূন্য সমগ্র দেশ পদার্থটা মিথ্যা বলিয়া প্রমাণিত হইলেও জ্যামিতি শাস্ত্রে আমাদের নিশ্চয়বোধ অটুট থাকে। এইজন্য মিথ্যা ও সত্যের মধ্যবর্তী নিশ্চয়পদার্থও মানিতে হইবে।

বক্তব্য এই যে বোধ দুই প্রকার—নিশ্চয় ও ভ্রান্তি ; নিশ্চয় আবার দুই প্রকার—সত্যনিশ্চয় ও কেবলনিশ্চয়। সত্যনিশ্চয়ই জ্ঞানপদবাচ্য, কেবলনিশ্চয় জ্ঞান নহে। যে যে স্থলে ধূম থাকে সেই সেই স্থলে বহ্নি থাকে, অদূর পর্বতে ধূম রহিয়াছে, অতএব উহাতে বহ্নি আছে—এই অনুমিতিজ্ঞান সত্যনিশ্চয়বোধ। কিন্তু ‘অদূর পর্বতে ধূম আছে’ না বলিয়া যদি কেহ বলে ‘উহাতে ধূম থাকিলে বহ্নি থাকিত’ তাহা হইলে যে অনুমিতিবোধ হয় তাহা কেবলনিশ্চয়বোধ। ইহা সত্যনিশ্চয় বা জ্ঞান নহে, কারণ ঐ পর্বতে ধূম (ও বহ্নি) আছে বা ছিল বা থাকিবে—ঐরূপ কোনও বোধ হয় নাই।

অমুক থাকিলে অমুক থাকিত—এই সম্ভাবনার বোধ যে কখনই জ্ঞান হইতে পারেনা তাহা নহে। প্রমাণযোগ্য সম্ভাবনাবোধ জ্ঞান, প্রমাণের অযোগ্য বা মিথ্যাপ্রতিপন্ন সম্ভাবনার বোধ জ্ঞান নহে। পর্বতে ধূমের সম্ভাবনা ও তৎসাধ্য বহ্নির সম্ভাবনাকে হয়ত জ্ঞানই বলিতে হইবে*। কিন্তু যদি কেহ বলে যে পর্বতে সমুদ্র থাকিলে জলকল্লোলধ্বনি শুনা যাইত, অথবা একটা বৃত্ত যদি চতুর্ভুজ হইত তাহা হইলে তাহার কোণগুলি চারি সমকোণের সমান হইত, তাহা হইলে এই সম্ভাবনাত্মক অনুমিতিবোধ নিশ্চয়ই জ্ঞান বলিয়া গৃহীত হইবে না। অথচ ইহা ভ্রান্তিও নহে, কারণ

*তথাপি কেন উহাতে কেবল নিশ্চয়ের দৃষ্টান্তরূপ দেওয়া হইল অল্পক্ষণ পরেই তাহা বুঝা যাইবে।

ইহাতে নিশ্চয়বোধ রহিয়াছে। নিশ্চয়াত্মক হইয়াও ইহা ভ্রান্তি এই কথা বলিলে কেবল ভাষাগত বিরোধ হইবে।

এই কেবলনিশ্চয়াত্মক অনুমিতি ব্যাপ্তির নামান্তর নহে। যদি একটা বস্তু চতুর্ভুজ হইত তাহা হইলে তাহার কোণগুলি চারি সমকোণের সমান হইত—এই বোধের অর্থ যদি কেহ এইমাত্র বুঝেন যে যে কোনও চতুর্ভুজের চারিকোণ চারি সমকোণের সমান তাহা হইলে তিনি ভুল করিবেন। কেননা অনুমিতি যেখানে জ্ঞান সে স্থলেও এই কথা বলা যায়; অথচ সেখানে এই কথা বলিতে কেহই প্রস্তুত নহেন। কেহই বলিবেন না যে অনুমিতি ব্যাপ্তিরই নামান্তর।

কেবলনিশ্চয়াত্মক অনুমিতিবোধ অনুমানাকারমাত্রের সত্যনিশ্চয় বা জ্ঞান নহে। উহা হয়ত প্রকৃতপক্ষে অনুমানাকারেরই বোধ, কিন্তু অনুমানাকারের বোধ নিজেই জ্ঞান নহে। কারণ উহা আস্তর প্রত্যক্ষ বা কোনও ব্যাপ্তিবোধ নহে। আস্তরপ্রত্যক্ষ বা ব্যাপ্তিবোধে স্বতঃ নিশ্চয়বোধ নাই—অমুক পদার্থ অমুক প্রকার হইবেই, এমন প্রতীতি হয় না। অথচ অনুমানাকারে তদ্রূপই প্রতীতি থাকে—অনুমানের আকার এই ধরণের হইবেই, ইহা আমরা নিঃসংশয়ে বলিতে পারি।

তর্কশাস্ত্রে অনুমানাকার লইয়া মতভেদ দৃষ্ট হয় সত্য, কিন্তু উহা ইউক্লিডের জ্যামিতি অভ্রান্ত কি না—এই প্রকারের মতভেদ। শুদ্ধবুদ্ধি লইয়া নানা প্রকার কলাকৌশল দেখান যাইতে পারে, কিন্তু তাহাতে শুদ্ধবুদ্ধির কোনও প্রকার বিশেষই একাধিপত্য লাভ করিতে পারেনা, প্রতি প্রকারই অভ্রান্ত থাকিয়া যায়। শুদ্ধবুদ্ধির একটা প্রকার অণু একটা প্রকারকে মিথ্যা প্রতিপন্ন করিতে পারে না, কেননা শুদ্ধবুদ্ধির রাজ্যে সত্যমিথ্যার কথাই নাই। বুদ্ধিধারা কেবল প্রত্যক্ষ বা প্রত্যক্ষ-যোগ্য পদার্থেরই মিথ্যাত্ব নিরূপণ করা যায়। যেখানে অসত্যিই নাই সেখানে অসত্যি নিধনের প্রসঙ্গ নাই।

ব্যাপ্তিজ্ঞানে বা প্রত্যক্ষে স্বতঃনিশ্চয় নাই—একথা অনেকেই স্বীকার করিতে প্রস্তুত নহেন। কিন্তু তাহাদের মূল কথা এই যে কোনও জ্ঞানেই চরমনিশ্চয় নাই। অথচ ইহা ভুল কথা। বহু প্রতীতিতেই চরম নিশ্চয় আছে; গণিত ও তর্কশাস্ত্রে তাহার অলস্তু প্রমাণ। তাহা ছাড়া, সমান সমান বস্তুতে সমান সমান বস্তু যোগ করিলে সমষ্টিত্ব পূর্ণতার সমান হইবে, ইত্যাদি সর্বজনস্বীকৃত স্বতঃসিদ্ধগুলিতেও চরম নিশ্চয় রহিয়াছে।

কেবলনিশ্চয়ের উদাহরণ দেওয়া হইয়াছে। এই প্রকার বহু উদাহরণ দেওয়া যাইতে পারে। ফলতঃ নিশ্চয়াত্মক যে কোন সম্ভাবনাবোধ

স্বল্পপতঃ কেবলনিশ্চয়বোধে। প্রত্যক্ষযোগ্যত্বের অতিরিক্ত প্রমাণ থাকিলেই তাহা সত্যনিশ্চয় বা জ্ঞানপদবী লাভ করে।†

কেবলনিশ্চয়ে মিথ্যাত্বের অবকাশই নাই, সত্যনিশ্চয়ে তাহা আছে। কেবলনিশ্চয়ের ইংরাজী নাম *apriori certitude*. বস্তুশূন্য দেশের বোধ একপ্রকার কেবলনিশ্চয়। দেশের জ্ঞান বা সত্যনিশ্চয় তখনই হয় যখন তাহাকে বস্তুর সহিত সম্বলিত করিয়া বুঝি, অর্থাৎ যখন তাহাকে বস্তুর স্থান, পরিমাণ বা ছই বস্তুর পারস্পরিক বহিঃসত্তারূপে দেখি। বস্তুনিষ্ঠ দেশই সত্য, বস্তুনিরপেক্ষ দেশ কেবলনিশ্চয়রূপে অবশ্যস্বীকার্য।

যাবতীয় কেবলনিশ্চয় একজাতীয় নহে। পরোক্ষ ও অপরোক্ষরূপে কেবলনিশ্চয় ছই প্রকার। উপরে যে কেবলনিশ্চয়ের দৃষ্টান্ত দেওয়া হইয়াছে তাহা পরোক্ষ, উহার ইংরাজী নাম *apriori thought*. অপরোক্ষ কেবলনিশ্চয়ের নাম *apriori intuition*. দেশ অপরোক্ষ কেবলনিশ্চয়ের বিষয়। পরোক্ষ কেবলনিশ্চয়ের অণু একটা উদাহরণ ‘কার্য থাকিলেই কারণ থাকিবে’ এই বোধ।

দেশ অপরোক্ষ, কারণ উহা জাতি নহে, দেশীয় বস্তু হইতে বিম্লিষ্ট (*abstracted*) কল্পেয়ও নহে। জাতি বা বিম্লিষ্ট কল্পেয়ই পরোক্ষ। দেশ যে তাহা নহে ইহা পরে দেখান হইবে। জাতি যে পরোক্ষ তদ্বিষয়ে মতভেদ থাকিতে পারে। কিন্তু জাতিবোধে আমাদের পুরোবর্তী ও অপুরোবর্তী একাধিক পদার্থের একপ্রকার সমকালীন বোধমাত্র হয়, এবং যেহেতু ঐ বোধের বিষয় অপুরোবর্তী পদার্থও হইতে পারে সেইজন্ত জাতিবোধকে পরোক্ষ বলিয়া ধরা হইয়াছে।

বস্তুনিরপেক্ষ দেশ যে কেবলনিশ্চয়ের বিষয় তাহা বুঝাইবার জন্ত একটা সহজ যুক্তি দেওয়া বাইতে পারে। “আমার সম্মুখে বস্তুশূন্য দেশ বর্তমান”—এখানে এই বর্তমানতা যে জাতীয় পদার্থ, “বস্তুশূন্য দেশে বস্তুচতুর্ভুজাদি বর্তমান,” এই বর্তমানতাও অবিকল সেইজাতীয় পদার্থ। এই দ্বিতীয় বর্তমানতাটি কিন্তু অস্তিত্ববাচক নহে, মনসীলিখিত বস্তুচতুর্ভুজাদির বর্তমানতাই অস্তিত্ববাচক, কেন না অঙ্কিত হইবার পূর্বে তাহারা ছিল না, অর্থাৎ তাহারা অস্তিত্বলাভ করে নাই—এই বোধ সর্বজনস্বীকৃত। অতএব বস্তুশূন্য দেশের বস্তুচতুর্ভুজাদি অস্তিত্ববান না হইয়াও বর্তমান; উহারা যে বস্তুশূন্য দেশে নাই, এমন কথা বলা যায়

†জ্ঞান বা সত্য নিশ্চয়ও একপ্রকার নিশ্চয়বোধ। নিরর্থক সম্ভাবনাশঙ্কার (*empty possibility*) অপেক্ষার উহাতে নিশ্চয় আছে। কেবলনিশ্চয়বোধের নিশ্চয়ই কিন্তু একান্ত (*absolute*), আপেক্ষিক (*relative*) নহে।

নাই। সেইজন্যই বলিতে হইবে যে ঐ বৃত্তচতুর্ভুজাদি অবশ্যস্বীকার্যমাত্র, যদিও সত্যবস্তু নহে। ইহারই অর্থ এই যে উহাদের বোধ জ্ঞান নহে, কেবলনিশ্চয় মাত্র। অতএব দেশও কেবলনিশ্চয়ের বিষয়। পদার্থতঃ, বস্তুশূন্য দেশ ও ঐ বৃত্তচতুর্ভুজাদি এক জাতীয়, দেশ ঐ বৃত্তচতুর্ভুজাদির একপ্রকার সমষ্টিমাত্র।

দেশ ধর্মনিরূপণ

জ্যামিতিক বাক্যের বোধই বস্তুবিহীন দেশের বোধ—এই কথা বলা হইয়াছে। কিন্তু অনেকের মতে জ্যামিতিশাস্ত্রের উপপত্তির জন্য বস্তুশূন্য দেশের নূতন রকমের বোধ স্বীকার নিস্প্রয়োজন, কেন না তাঁহাদের মতে জ্যামিতিশাস্ত্র কতকগুলি ব্যাপ্তি ও ব্যাপ্তিসাপেক্ষ কতকগুলি অনুমানের সমষ্টিমাত্র।

এই মত কিন্তু ভ্রান্ত। জ্যামিতিশাস্ত্রের প্রতিবাক্যেই মিথ্যাত্বের অবকাশলেশবিহীন যে অবশ্যস্বীকৃতির বোধ রহিয়াছে তাহা কোনও ব্যাপ্তি বা ব্যাপ্তিসাপেক্ষ অনুমানে নাই। তাহা ছাড়া, বস্তুশূন্য দেশের বোধ হইতে অবশ্যস্বীকার্য হউক বা না হউক একপ্রকার শাস্ত্রের উদ্ভব সম্ভব, কিন্তু দেশবিহীন বস্তুর বোধ হইতে কোনও শাস্ত্রেরই উদ্ভব সম্ভব নহে।

যে দেশের বোধ হইতে জ্যামিতিশাস্ত্রের উদ্ভব তাহা দেশজাতি নহে। যদি তাহা হইত তাহা হইলে জ্যামিতিকে কয়েকটি ব্যাপ্তিবাক্যমাত্র বলা যাইত। ব্যাপ্তিপ্রত্যক্ষে জাতির প্রত্যক্ষ হইলে সেই জাতি যে তজ্জাতীয় যাবদ্ব্যক্তিসমবেত, এই বোধটী অবশ্যস্বীকার্য বলিয়াই জ্যামিতিবাক্যগুলি অবশ্যস্বীকার্য হইত। কিন্তু জ্যামিতিবাক্যাবলীর যে অবশ্যস্বীকৃতির কথা পূর্বে বলা হইয়াছে তাহা দ্বারা এই বাক্যাবলীর যাবদদেশব্যক্তিতে প্রয়োগ বুঝা হয় নাই। জ্যামিতিবাক্যে কেবলনিশ্চয় বোধ ছাড়াও সত্যনিশ্চয়বোধের ওসঙ্গ উঠিতে পারে। সেই প্রসঙ্গেই এই সমস্ত প্রয়োগের কথা আসিতে পারে, অন্যথা নহে।

দ্বিতীয়তঃ দেশ যে জাতি নহে তাহা অগ্ৰভাবেও উপপন্ন হয়। যে কোন গো-ব্যক্তির প্রত্যক্ষে গো-জাতির প্রত্যক্ষ যেভাবে হয় যাবতীয় দেশীয় পদার্থের প্রত্যক্ষে তদনুগত দেশজাতির প্রত্যক্ষ সে ভাবে হয় না কেন না অগ্ৰ কোন স্থলেই জাতিকে একান্তরূপে ব্যক্তিবিচ্যুত বলিয়া বুঝা যায় না, অথচ দেশ স্বরূপতঃ ব্যক্তিবিচ্যুত, এই প্রকার বোধ রহিয়াছে।

দেশকে জাতি বলিলে উহা যদনুগত জাতি সেই সমস্ত ব্যক্তি যে দেশীয় বস্তু হইবে এমন কথা সকলে না মানিতেও পারেন; সুতরাং দেশের

সহিত দেশীয় বস্তুর সম্পর্কবিচার এস্থলে হয়ত নিস্প্রয়োজন। কিন্তু দেশব্যক্তি বলিতে দেশীয় বস্তু না বুঝিয়া খণ্ড খণ্ড দেশ বুঝিলেও দেশকে জাতি বলা যায় না। সর্বস্থলেই জাতির প্রত্যক্ষে তৎসমবায়ী যাবদ্ব্যক্তির প্রত্যক্ষ অলৌকিকই হইয়া থাকে; অন্ততঃ জাতির প্রত্যক্ষে যে ভাবে হয় যাবদ্ব্যক্তির প্রত্যক্ষ সেইভাবে হয় না। কিন্তু যাহাকে দেশজাতি বলা হইয়াছে তাহার প্রত্যক্ষ যে ভাবে হয় যাবদেশখণ্ডের প্রত্যক্ষও অবিকল সেই ভাবে হয়। অতএব দেশ জাতি নহে।

সত্য বটে দেশখণ্ডকে পরিচ্ছিন্ন কিন্তু দেশজাতিরূপে কথিত পদার্থকে অপরিচ্ছিন্ন বলিয়া সকলেই বুঝে। কিন্তু দেশখণ্ডের প্রতীয়মান পরিচ্ছিন্নত্ব প্রকৃতপক্ষে তদাশ্রিত বস্তুরই পরিচ্ছিন্নত্ব। অন্ততঃ লাঘবের খাতিরে দেশখণ্ডের পরিচ্ছিন্নত্ব স্বীকার করিবার প্রয়োজন নাই। তাহা ছাড়া, যেখানে পরিচ্ছিন্নকে অপরিচ্ছিন্নের অংশরূপে পাওয়া যায় সেখানে আর অপরিচ্ছিন্নকে জাতি ও পরিচ্ছিন্নকে ব্যক্তি বলা যায় না। সেখানে অপরিচ্ছিন্নটী অবয়বী ও পরিচ্ছিন্নটী অবয়ব; অর্থাৎ দুইই ব্যক্তি, কোনটাই জাতি নহে।

তাহা ছাড়া, প্রকৃতপক্ষে পরিচ্ছিন্ন দেশ বলিয়া পদার্থই নাই। সত্য বটে পরিচ্ছিন্ন দেশকে আমরা অপরিচ্ছিন্ন দেশের অংশরূপে পাই। কিন্তু এই অংশবোধ একেবারে নূতন ধরণের। সচরাচর অংশবোধে অসীমপ্রসার অবয়বীয় বোধ থাকে না, হয়ত অবয়বীরই বোধ থাকে না। এখানে কিন্তু তাহা রহিয়াছে। যে কোন পরিচ্ছিন্ন দেশের অনুভবে তাহাকে এক বৃহত্তর দেশের অংশ বলিয়া অনুভব করি, সুতরাং ঐ বৃহত্তর দেশটীকেও আরও বৃহত্তর দেশের অংশ বলিয়া বুঝি, ঐ আরও বৃহত্তর দেশটার বেলায়ও সেই একই কথা। অর্থাৎ, সহজ কথায়, যে কোন দেশের অনুভবে অসীমপ্রসার দেশের অনুভব হয়। অতএব দেখা যাইতেছে যে অগ্ন্যাগ্নস্থলে অবয়বের পরিমাণবোধে অবয়বীয় পরিমাণবোধের অপেক্ষা না থাকিলেও এখানে অসীমপ্রসার দেশের বোধ হইতেই খণ্ডদেশের বোধ হয়—বৃহত্তর দেশের অংশ বলিয়া না বুঝিলে খণ্ডদেশের অনুভবই হয় না। অগ্ন্যাগ্ন স্থলে অবয়বকে অবয়ব বলিয়া বুঝিলে তবেই অবয়বীয় কথা আসে; কিন্তু অবয়বীয় কথা না তুলিয়াও স্বরূপে অবয়বের বোধ হইতে পারে। অথচ যে কোন দেশের বেলায় প্রথম হইতেই তাহাকে বৃহত্তর দেশের অংশ বলিয়া বুঝিতে হয়। সুতরাং অন্ততঃ সাধারণ অর্থে দেশের অংশ বা অবয়ব নাই। অংশের যে বোধ হয় লাঘবের খাতিরে তাহাকে অপরিচ্ছিন্ন দেশে বস্তুরূপ উপাধিকৃত উপাধিক পরিচ্ছিন্ন বলিলেই চলে।

অনেকে আপত্তি করিতে পারেন যে যখন দেশকে সর্বদাই বস্তুনিষ্ঠ বলিয়া পাই, বস্তুনিরপেক্ষ দেশ যখন কোনও স্থলে পাইনা তখন ঐ প্রকার দেশের কল্পনা বিপ্লিষ্ট পদার্থের কল্পনামাত্র ; অতএব উহা লইয়া নূতন নূতন কথা বলিবার প্রয়াস ব্যর্থ ; অন্ততঃ উহাতে অজ্ঞানীভূত কেবলনিষ্ঠের রহিয়াছে একাতীত অদ্বিত কথ্য না বলিয়া জ্ঞানাত্ম কল্পনামাত্র রহিয়াছে বলা উচিত । যদি কেহ বলেন যে ছই বস্তুর মধ্যবর্তী শূণ্যদেশ ত অশূভূত হয় তাহা হইলে তাঁহারা বলিবেন যে উহা আলোকনিষ্ঠ দেশ, অথবা অতি সূক্ষ্ম বস্তুসমূহের দেশ । যদি কেহ বলেন যে ঘনাকারে কোনও বস্তুর অনুভব না হওয়া সত্ত্বেও প্রসারিত দেশের অনুভব হয় তাহা হইলে তাঁহারা হয়ত উত্তর দিবেন যে উহা অন্ধকাররূপ পদার্থের বিস্তারমাত্র ।

অন্ধকার দ্রব্য অথবা অভাবমাত্র এ আলোচনায় প্রবৃত্ত না হইয়াও দেখান যাইতে পারে যে বস্তুশূণ্য দেশের বোধ বিপ্লিষ্ট পদার্থের কল্পনামাত্র নহে । গুণ কর্ম বা জাতির বোধ এতাদৃশ কল্পনা হইতে পারে, কিন্তু দেশের বোধ একরূপ নহে । দ্রব্যনিষ্ঠ নহে এ প্রকার গুণ কর্ম বা জাতির বোধ হয় না । দ্রব্যনিষ্ঠ বলিয়াই তাহাদের পাইয়াছি, ইহাই একমাত্র কারণ নহে ; প্রকৃত কারণ এই যে দ্রব্যনিরপেক্ষ রূপে তাহাদের ভাবাই যায় না দেশকে কিন্তু দ্রব্যনিরপেক্ষরূপে ভাবা যায় । একদেশ হইতে সরিয়া একটি বস্তু অগ্ৰদেশে চলিয়া গেল, এবং পরিত্যক্ত দেশটা পড়িয়া রহিল ইহা আমরা প্রত্যক্ষণেই ভাবি । অতএব দেশ গুণকর্মসামান্যের স্থায় বিপ্লিষ্ট পদার্থ নহে এবং ইহার বোধ বিপ্লিষ্টের কল্পনামাত্র নহে ।

গুণকর্মসামান্যকে দ্রব্যভিন্ন বা দ্রব্যোত্তর বলিয়া ভাবি, দেশকেও দ্রব্যোত্তর বলিয়া ভাবি । কিন্তু গুণকর্মসামান্য দ্রব্য হইতে অতিরিক্ত বলিয়াও প্রতীতি থাকে—দ্রব্যের সহিত তাহার অযুতসিদ্ধি সন্দেহে সন্দেহ । অথচ দেশের বেলায় এপ্রকার অযুতসিদ্ধির প্রতীতি নাই । বরং প্রতীতি হয় দ্রব্য দেশের সহিত অযুতসিদ্ধি । অতএব দেশকে সমবায়সম্বন্ধে বস্তুনিষ্ঠ বলিবার হেতু নাই । দেশ বস্তুসমবেত নহে, এবং বস্তুযুক্ত হওয়া সত্ত্বেও বস্তুনিরপেক্ষ ভাবে তাহার অপরোক প্রতীতি হয় । ইহা হইতেই বুঝা যায় যে দেশ বস্তুনিরপেক্ষ পদার্থ । অথচ এতাদৃশ দেশের জ্ঞান বা সত্যনিষ্ঠ্য আমাদের নাই ।

বৈশেষিক দর্শনে স্বীকৃত হয় যে গুণকর্মসামান্য দ্রব্যের সহিত অযুতসিদ্ধি, দ্রব্য কিন্তু উহাদের সহিত অযুতসিদ্ধি নহে, অথচ দ্রব্যের জ্ঞান হয় । সুতরাং বস্তু বাহার সহিত অযুতসিদ্ধি তাদৃশ দেশের জ্ঞান হইবেনা কেন ? উত্তর এই যে এতাদৃশ দ্রব্যের স্বরূপতঃ জ্ঞান হয় ইহা স্বীকার করিয়া

বৈশেষিক অন্বেষণ করিয়াছেন। দুই বস্তুর একটি অন্বেষণের সহিত অমৃত-সিদ্ধ হইলে কোনটিকেই স্বরূপতঃ জানা যায় না—দুইটিকেই এক পদার্থ বলিয়া জ্ঞান হয়। ‘দুই’ বলাতে তাহারা যে পৃথক একথাও নিশ্চিত। এই যুগপৎ পৃথক্ ও অপৃথক্‌য়ের একমাত্র সমন্বয় এই যে জ্ঞানব্রাহ্মণ তাহারা অপৃথক্‌ এবং তাহাদের পৃথক্‌য়ের বোধ জ্ঞান নহে, কেবলনিশ্চয়। অতএব বস্তুনিরপেক্ষ দেশের বোধ জ্ঞান নহে, কেবলনিশ্চয়।

দেশ আমান্যাপেক্ষ

ইংরাজীতে যাহাকে space বলে তদ্বারা বস্তুর স্থান, পরিমাণ; দুই বস্তুর পারস্পরিক বহিঃসত্তা ও অসীমপ্রসার দেশ—ইহা ত অভিপ্রেত হয়ই, তদুপরি আরও অভিপ্রেত হয় যে অসীমপ্রসার দেশ ও তদ্বর্তী যাবদ্বস্ত্ব আমার বাহিরে অবস্থিত। এখন এই আমান্যবহিঃসত্ত্বের প্রকৃত অর্থ কি ?

জগতের একটি পদার্থ অপর একটি পদার্থের বাহিরে ও সমগ্র জগৎটাই আমার বাহিরে—এই দুই ‘বাহিরে’ শব্দ একার্থবাচক নহে। জগতের অন্তর্গত দুই পদার্থের বহিঃসত্তা পারস্পরিক বা উভয়মুখী—ক খএর বাহিরে বলিলে স্বভঃই মনে হয় খ ও কএর বাহিরে। জগতের বহিঃসত্তা কিন্তু একমুখী। জগৎ আমার বাহিরে বলিলে আমিও যে জগতের বাহিরে, এমন কথার সূচনা নাই।

জগতের অন্তর্গত দুই বস্তুর বহিঃসত্তা উভয়মুখী এইজন্য যে যে দেশে তাহারা অবস্থিত তাহা বিস্তৃত। পূর্বেই দেখান হইয়াছে যে দেশের বিস্তৃতত্ব ও জাগতিক দুই বস্তুর পারস্পরিক বহিঃসত্তা একই পদার্থ। আমি কিন্তু অসীমপ্রসার দেশের বাহিরে বা ভিতরে অবস্থিত নহি; সেই জন্য দেশ ও আমার মধ্যে পারস্পরিক বহিঃসত্তার কথা নাই। ‘আমি’ শব্দের দ্বারা এখানে আমার দেহ অভিপ্রেত নহে, কারণ আমার দেহও আমার বাহিরে অবস্থিত।

জগৎ আমার বাহিরে, কিন্তু আমি জগতের বাহিরে নাই ইহা হইতেই বুঝিতে পারা যায় যে যাবতীয় জাগতিক পদার্থ যে অসীমপ্রসার দেশে বিস্তৃত আমার সত্তাকে উপেক্ষা করিলে তাহার পদার্থত্বই থাকে না। দেশ বলি আমান্যনিরপেক্ষ হইত তাহা হইলে সাধারণ বহিঃসত্তার দ্বারা জগতের বহিঃসত্তাও উভয়মুখী হইত; অর্থাৎ জগৎ আমার বাহিরে বলিতে আমাকেও জগতের বাহিরে বুঝা যাইত।

জগৎ আমার বাহিরে, কিন্তু আমি জগতের বাহিরে নাই - এই অদ্ভুত বোধের একমাত্র উপপত্তি এই যে এই বহিঃসত্তা আমানির্মাণ, অর্থাৎ আমারই বিষয়গ্রহণের এক ভঙ্গী বিশেষ। এই ভঙ্গী আমার খেয়াল-প্রসূত নহে, কেননা তাদৃশ বোধ আমার নাই অতএব জগতের বহিস্ত্ব, খেয়াল-প্রসূত নহে অথচ এক আধ্যাত্মিক ভঙ্গী বিশেষ। জগজ্জতের বহিস্ত্ব শব্দের অর্থ দেশে বিद्यমানতা, এবং দেশের বহিস্ত্ব তাহার স্বরূপ। অতএব দেশ স্বরূপে এক আধ্যাত্মিক ভঙ্গী বিশেষ।

দেশ যে আমানির্মাণ তাহা বুঝাইবার জন্য আরও অনেক যুক্তি দেওয়া যাইতে পারে। আমার বহিঃস্থ কোন বস্তুকে আমরা 'ঐ বস্তু' বলিয়া বুঝি। 'ঐ' শব্দটির অর্থ হইল কোন এক পূর্বনির্দিষ্ট বস্তু হইতে বর্তমানে জ্ঞাত বস্তুটির স্থাননির্দেশ। কিন্তু কোন্ পূর্বনির্দিষ্ট বস্তু হইতে? যাহাই উল্লেখ করা যাইবে তাহাও একটী 'ঐ বস্তু,' অর্থাৎ তাহারও স্থাননির্দেশ পূর্বতরনির্দিষ্ট বস্তুস্তর হইতে করা হইয়াছে। আবার সেই পূর্বতরনির্দিষ্ট বস্তুটির বেলায় সেই একই কথা বলিতে হইবে। অতএব প্রথমতমনির্দিষ্ট বস্তুর অন্বেষণ প্রয়োজন। উহা আমার দেহের বহিরাবরণস্থ অথবা দেহাভ্যন্তরস্থ কোনও বিন্দু নহে, কেন না তাহারও বিশেষরূপে 'ঐ' শব্দটি ব্যবহার করিতে হইবে। অথচ দেহের যত অভ্যন্তরে যাই ততই যেন বোধ হয় সেই প্রথমতমনির্দিষ্ট পদার্থটির দিকে অগ্রসর হইতেছি। ইহা হইতেই সূচনা পাই যে আত্মাই সেই প্রথমতম পদার্থ, আত্মা হইতে নির্দেশই বহিঃসত্ত্বের বা দেশের বোধ। অতএব দেশ আত্মনির্মাণ।

তৃতীয় প্রমাণ। যে কোন বাহ্যপদার্থের প্রত্যক্ষকালে আমার প্রত্যক্ষ-জ্ঞান ঐ পদার্থের আকারগ্রহণ করে। জ্ঞানের যে ঐ প্রকার আকার গ্রহণ হয় তাহার প্রমাণ রক্তবর্ণের প্রত্যক্ষ শ্যামবর্ণের প্রত্যক্ষ হইতে ভিন্ন; এবং যে অবচ্ছেদে এই দুই প্রত্যক্ষ ভিন্ন তাহারই নাম আকার। এখন কোন্ জ্ঞানের কি আকার হইয়াছে তাহা জানা যায় অনুব্যবসায় দ্বারা। অথচ কোন অনুব্যবসায়েই বিষয়ের রক্তাকার ব্যতীত জ্ঞানের রক্তাকার জানা যায় না। বাহ্য প্রত্যক্ষের অনুব্যবসায় হয় না, অথবা বাহ্যপ্রত্যক্ষে জ্ঞানের আকার হয়না, এমন কথা বলা যায় না। প্রত্যক্ষের যে অনুব্যবসায় হয় তাহার প্রমাণ "আমি প্রত্যক্ষ করিতেছি" এই সর্ববাদিসম্মত বোধ; জ্ঞানের যে আকার হয় তাহার প্রমাণ রক্তবর্ণের জ্ঞান শ্যামবর্ণের জ্ঞান হইতে ভিন্ন; এবং বিষয়বস্তু ছাড়া প্রত্যক্ষজ্ঞান বলিয়া একটী পদার্থ আছে তাহার প্রমাণ এই যে বিষয় হইতে ইন্দ্রিয়গণকে ব্যাবৃত্ত করিলে প্রত্যক্ষ-

জ্ঞান বলিয়া কিছু একটার অভাব অনুভূত হয়, সে জ্ঞান বিষয় পদার্থের মত জড়ই হউক অথবা স্বয়ংপ্রকাশ হউক না কেন।

এখন অনুব্যবসায় দ্বারা প্রত্যক্ষজ্ঞানের রক্তবর্ণ জানা যায় না—ইহার অর্থ এই যে অনুব্যবসায়রূপ জ্ঞানের দ্বারা যে রক্তবর্ণ গৃহীত হয় তাহা বহিঃস্থ পুষ্পেরই রক্তবর্ণ। অথচ জ্ঞানের যে রক্তাকার হইয়াছে ইহাও স্থির। অতএব বলিতে হইবে, যে রক্তবর্ণকে সচরাচর বহিঃস্থ পুষ্পেরই আকার বলা হয় তাহা প্রকৃতপক্ষে প্রত্যক্ষজ্ঞানেরই আকার। ইহার অর্থ এমন নহে যে ঐ রক্তবর্ণ আমার কৃতিসাধ্য। একটা কিছু আমার নিকট দেওয়া আছে ইহা সুনিশ্চিত, কেননা বোধই তাহার প্রমাণ। অথচ ঐ একটা কিছু নিজেই যে রক্তবর্ণ এমন কথা বলিবার অধিকার নাই, কেননা প্রমাণিত হইয়াছে, যে রক্তবর্ণ আমি প্রত্যক্ষ করিতেছি তাহা প্রত্যক্ষজ্ঞানেরই আকার, উহার অতিরিক্ত দ্বিতীয় কোন রক্তবর্ণ প্রত্যক্ষ করিতেছি বলিয়া বোধ থাকে না।

রক্তবর্ণটা আমার প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরই আকার, অথচ উহা বহিঃস্থ, ইহা কি করিয়া সম্ভব হয়? হয় বলিতে হইবে যে 'বহিঃস্থ' শব্দের অর্থ আমানিরপেক্ষ দেশে বর্তমানতা, না হয় বলিতে হইবে কোনও একটা জ্ঞাননিরপেক্ষ পদার্থ আমাসাপেক্ষ দেশে প্রকাশমান হওয়ার জন্ত রক্তাকার গ্রহণ করিয়াছে। কিন্তু প্রথম কল্পটা অসঙ্গত; কেননা ঐ মতে বলিতে হইবে যে আমাসাপেক্ষ রক্তবর্ণ 'আমি'রূপ আশ্রয় পরিত্যাগ করিয়া প্রস্থান করিয়াছে, অথচ তাহা হইলে ঐ রক্তবর্ণের পশ্চাতে আমানিরপেক্ষ কিছু একটা পদার্থ দেওয়া আছে—এই বোধের সম্যক্ উপপত্তি হয় না। অতএব দ্বিতীয় পক্ষটা অবলম্বন করিয়া বলিতে হইবে যে আমাসাপেক্ষ দেশে আমানিরপেক্ষ কিছু একটা পদার্থ আত্মপ্রকাশ করায় আমার প্রত্যক্ষ জ্ঞান 'বহিঃস্থ রক্তবর্ণ' এই আকার গ্রহণ করিয়াছে। মোট কথা, 'আমাসাপেক্ষ রক্তবর্ণ বহিঃস্থ' ইহার অর্থ ঐ বহিঃস্থত্বও আমাসাপেক্ষ (অর্থাৎ দেশ আমাসাপেক্ষ); দেশ আমানিরপেক্ষ হইলে আমাসাপেক্ষ রক্তবর্ণ কিরূপে বহিঃস্থ হইল বুঝা যায় না।

জ্ঞানাকার ও বিষয়াকারের সাদৃশ্যই জ্ঞানের প্রামাণ্যনিশ্চায়ক, এ কথা আর বলা যায় না, কারণ বহিঃপ্রত্যক্ষকালে জ্ঞানাকার ও বিষয়াকারে কোনও বিভেদ, এমন কি সংখ্যাগত বিভেদও নাই, যেহেতু অনুব্যবসায়ের দুইটা আকার পাওয়া যায় না।

চতুর্থ প্রমাণ। দেশবিহীন কোন দ্রব্য বা গুণ কল্পনাই করা যায় না, অথচ দ্রব্যগুণাদিব্যতিরিক্ত দেশ কল্পনা করা যায়। সুতরাং বলা বাইতে

পারে, যে যে দ্রব্যগুণাদি প্রত্যক্ষ করিতেছি তাহাদের স্বরূপ আমি জানি না, যাহা জানি তাহা দেশমণ্ডিত। এমন কথা বলা যায় না যে কুট্ট্র দ্রব্যগুণাদি স্বরূপেই জ্ঞাত হইতেছে এবং দেশের সহিত তাহাদের সম্পর্ক অবাস্তব। বলা যায় না এইজন্য যে দেশবিহীন দ্রব্যগুণাদি অকল্পনীয়। অতএব দাঁড়ায় এই যে যাহাকে প্রথমে আমানিরপেক্ষ বিষয়বস্তু মনে করিয়াছিলাম স্বরূপতঃ তাহার কিছুই জানি না, জানি কেবল কতকগুলি গুণের দৈশিক সম্পর্ক; আমানিরপেক্ষ বস্তুই ঐ সম্পর্কবলীর আধারস্বরূপ দেশে আত্মপ্রকাশ করিয়া প্রত্যক্ষগুণরূপ আকার পাইয়াছে। অতএব আমানিরপেক্ষ বিষয়বস্তু কিছু না থাকায় যাহা প্রত্যক্ষ করিতেছি তাহাকে আমাসাপেক্ষই বলিতে হইবে। এখন প্রত্যক্ষগুণাবলী আমাসাপেক্ষ, ইহার অর্থ এই যে উহাদের দেশ আমাসাপেক্ষ একথা পূর্বেই বলা হইয়াছে।

পঞ্চম প্রমাণ। আমার দক্ষিণ হস্তখানি একখানি দর্পণের সম্মুখে ধরিলে উহাকেই বামহস্তরূপে দেখি। যেহেতু উহাকেই বামহস্তরূপে দেখি—এইরূপ প্রতীতি হয়, অতএব বলিতে হইবে যে দক্ষিণ ও বামের প্রভেদ, অর্থাৎ দেশগত প্রভেদ, বস্তুর স্বরূপ নহে। যদি হইত তাহা হইলে উহাকেই বামহস্তরূপে দেখিতেছি, এই ঐক্যবোধ হইত না।

ষষ্ঠ প্রমাণ। দেশের অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে, এবং যাহার অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে তাহাকে আমানিরপেক্ষ বিষয় বলা যায় না, কারণ আমানিরপেক্ষ যাবৎ পদার্থের অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়-লভ্যই হইতে পারে। দেশের যে ঐন্দ্রিয়বোধ হয় না তাহার প্রমাণ এই যে ঐন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ হইতে হইলেই তদেগাচর বস্তুটা দেশীয় (বহিঃস্থ ও মধ্যমপরিমাণযুক্ত) হইতে হইবেই; অতএব দেশীয় বস্তুপ্রত্যক্ষের কারণ; প্রত্যক্ষের কারণ নিজে ক্রিয়াক্রমে প্রত্যক্ষ হইবে? যদি কেহ তুল্য যুক্তিতে রূপকে চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ না বলেন, যেহেতু বস্তুর রূপ তাহার চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের কারণ, তাহা হইলে আমরা বলিব যে দেশের বেলায় বিশেষ কথা আছে—রূপকে দ্রব্যবিহীন বলিয়া ভাবাই যায় না, কিন্তু বস্তুর দেশকে বস্তুবিহীন বলিয়া ভাবা যায়, এবং দেশীয় বস্তুর প্রত্যক্ষে ভূমিসংস্পর্শী দেশকে আমরা ঐরূপ নিরপেক্ষভাবেই অনুভব করি। দেশের অনুভূতি যদি বস্তুর অনুভূতি ব্যতীত কিছুতেই সম্ভবপর না হইত তাহা হইলে দেশ ও রূপ এক পর্যায়ভুক্ত হইত। কিন্তু দেশের এই বিশেষণের জন্তই তাহাকে রূপাদি হইতে পৃথক্ করিয়া ইন্দ্রিয়গোচর নহে বলিতে আমরা বাধ্য। একধার আলোচনা পূর্বেই হইয়াছে।

দেশের অপরোক্ষানুভূতি ইঙ্গিতসমূহ নহে বলিয়াই দেশ আমাসাপেক্ষ, কারণ যাহার অপরোক্ষানুভূতি ইঙ্গিতসমূহ নহে অথচ যাহা আমানিরপেক্ষ, এমন দৃষ্টান্ত নাই। দেশকেই বা তৎসদৃশ কোন পদার্থকে দৃষ্টান্তরূপে ধরা যায় না, কেন না উহারাই সন্দ্বিগ্নক্ষেত্র। তাহা ছাড়া, এই প্রকার পদার্থ মানিলে ইঙ্গিতসম্পর্কাতিরিক্ত অথচ এক প্রকার অপরোক্ষানুভূতি মানিতে হয়, অথচ এই প্রকার নূতন অনুভূতি স্বীকার না করিয়া দেশকে আমাসাপেক্ষ বলিলে নূতন কোনও পদার্থ মানা হয় না; অতএব অন্ততঃ লাঘবের খাতিরে দেশকে আমাসাপেক্ষ বলা উচিত।

সপ্তম প্রমাণ। দেশ কেবলনিশ্চয়ের বিষয়, ইহা দেখাইবার সময় বলা হইয়াছে যে মসীহার্য অলিখিত বস্তুচতুর্ভুজাদি শৃঙ্গদেশে রহিয়াছে—এই ‘রহিয়াছে’ শব্দটি অস্তিত্ববাচক নহে। অস্তিত্ববান নহে অথচ রহিয়াছে—ইহার অর্থ কি ইহাই নহে যে মানসিক একপ্রকার কল্পনায় সৃষ্ট (অস্তিত্ব) হইলেই উহার বিদ্যমান হয়? অতএব উহার, এবং সেইজন্য সমগ্র দেশ পদার্থটি, আমাসাপেক্ষ।

বস্তুতঃ কেবলনিশ্চয়ের বিষয়মাত্রই আমাসাপেক্ষ। যাহা সত্যবস্তু হইতে পৃথকরূপে কখনও জ্ঞাত হয় না, অথচ যাহার নিরপেক্ষস্বরূপ বিষয়ে একপ্রকার বোধ রহিয়াছে তাহাই কেবলনিশ্চয়ের বিষয়। এইপ্রকার ভেদাভেদ উপপাদন করিতে কেহ বলিয়াছেন ভেদাভেদেই চরম সত্য, কেহবা ভেদাভেদের ক্ষেত্রমাত্রই অনির্বচ্য দেখেন, কেহবা সমবায় স্বীকার করিয়া ঐ সমবায়ের সহিত সমবেতের সম্বন্ধকে সমবেতের স্বরূপ বলিয়াছেন। কিন্তু ভেদাভেদ অবিকল্প বলিয়া উহা কিছুতেই চরম সত্য হইতে পারে না, অথচ উহার উপপাদন হয় না বলিয়া ভেদাভেদ সম্পর্ক-যুক্ত পদার্থ অনির্বচ্য, অতএব মিথ্যা—এই কথা এখনই বলা যায় না, কেননা ঐ বিরোধের সমাধান অসম্ভব নহে। আর সমবায় স্বীকার করিয়া ঐ সমবায়ের সহিত সমবেতের সম্বন্ধনিরূপণকালে ঐ সম্বন্ধান্তরটিকে প্রকৃতপক্ষে সমবেতের স্বরূপ বলিলেও উপপত্তির ক্ষয়ক্ষতি নাই। কিছু বাড়ি না। এমন কথা বলিলে ক্ষতি কি যে জ্ঞানরাজ্যে উহার অস্তিত্ব, কিন্তু উহাদের ভেদ জ্ঞানাতীত কেবলনিশ্চয়ের বিষয়? এখন, কেবলনিশ্চয়ের বিষয়কে জ্ঞানবিষয়ের মত আমানিরপেক্ষ বলিলে এই দুই বিষয়ের মধ্যে কি সম্পর্ক তাহা নির্ণয় করিতে হইবে। অথচ তাহা অসম্ভব। অতএব, বিশেষতঃ জ্ঞানের বিষয় যে আমানিরপেক্ষ এই বিষয়ে সর্বজনস্বীকৃত অনুভূতি রহিয়াছে বলিয়া, কেবলনিশ্চয়ের বিষয়কে আমাসাপেক্ষ বা

আমানির্মাণ বলিতে হইবে। তাহাছাড়া, কেবলমনিষ্যের বিষয় যে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য নহে বলিয়া আমাসাপেক্ষ, ইহা পূর্বে দেখান হইয়াছে।

উপসংহার

দেশ আমাসাপেক্ষ, ইহার অর্থ এমন নহে যে সম্বাহিসাবে আমি ও দেশ উভয়েই উভয়ের অপেক্ষা রাখি। অসীম প্রসার দেশ আমাসাপেক্ষ হইলেও আমি ঐ দেশসাপেক্ষ নহি। আমিদের বোধে দেশবোধের অপেক্ষা নাই। দেশ আমাসাপেক্ষ, ইহার অর্থ এই যে একভাবে আমি দেশের স্রষ্টা। কিন্তু এই সৃষ্টি কালিক নহে, কেননা প্রথমে আমি ছিলাম, পরে দেশ সৃষ্টি করিলাম, এই পূর্বাপর ক্রমের বোধ আমার নাই। ইহা গাণিতিক সৃষ্টিও নহে, কেননা গাণিতিক সৃষ্টিতে সৃষ্ট তত্ত্বগৌকে সৃষ্টি করিতে বাধ্য, কিন্তু এখানে বাধ্যতার বোধ নাই। দেশ তাহা হইলে কি প্রকারের সৃষ্টি? উত্তর এই যে কালিক সৃষ্টিকে গাণিতিকভাবে কল্পনা করিলে যাহা দাঁড়ায় ইহা সেই প্রকারের সৃষ্টি। সহজ কথায় আমার সহিত দেশের সম্পর্ক বাধ্যতাবিহীন অকালিক সৃষ্টিসম্পর্ক, যাহারই অপর নাম বিশেষ্যবিশেষণতা বা তাদাত্ম্য, যে সম্পর্ক নিরবস্থ ও বিশিষ্টাবস্থ বস্তুর মধ্যে বর্তমান। নিরবস্থ বস্তু বিশিষ্টাবস্থ বস্তুর স্রষ্টা, অথচ এই সৃষ্টি কালে হয় নাই, এবং ইহার মধ্যে কোনও বাধ্যতা নাই। দেশ আমার তদাত্ম্য; আমি বিশেষ্য, দেশ আমার বিশেষণ। যাবদবস্থানুগত নিরবস্থ ফল যেমন নানা অবস্থায় আত্মপ্রকাশ করে, অথচ ঐ সকল অবস্থায় আত্মপ্রকাশ করিতে বাধ্য নহে, তদ্রূপ আমিও কখন, যথা বাহ্যপ্রত্যক্ষে, আত্মপ্রকাশ করি, কিন্তু ঐ ভাবে আত্মপ্রকাশ করিতে বাধ্য নহি।

কতকগুলি আপত্তির সমাধান আবশ্যক। যথা—

(ক) দেশ আমাসাপেক্ষ বা আধ্যাত্মিক ভঙ্গীবিশেষ হইলে উহাকে বাহ্যরূপে দেখি কেন?

(খ) যে সকল বস্তু অতীত, ভবিষ্যৎ বা দূরবর্তী, অর্থাৎ যাহাদের বাহ্যপ্রত্যক্ষ হইতেছে না তাহারা কি দেশীয় নহে?

(গ) যে কোনও বাহ্য প্রত্যক্ষে যদি সমগ্র দেশের অপারোক অন্তর্ভব হইয়া থাকে তাহা হইলে তত্বতী যাবতীয় পদার্থের প্রত্যক্ষ হয় না কেন?

(ব) আমানিরপেক্ষ অন্য একজন লোক তাহার বহিঃপ্রত্যাকে যে দেশে আত্মপ্রকাশ করে সেই দেশ ও আমার দেশ এক না ভিন্ন ?

(ঙ) যে মুকুরকলিত বা স্বদেশ অতিমিথ্যা তাহা আমার দেশের বাহিরে কি না ?

উত্তর :—

(ক) বাহ্যবস্তুর সহিত আধ্যাত্মিকবস্তুর কোনও বিরোধ নাই। বাহ্য আমাসাপেক্ষ তাহাই আধ্যাত্মিক, ইহার বিরোধী পদার্থ হইল তাহাই বাহ্য আমানিরপেক্ষ। বাহ্যপদার্থ আন্তর পদার্থের বিরোধী, কিন্তু আন্তর ও আধ্যাত্মিক এক কথা নহে। এমন কথা বলা যায় না যে আত্মা বা মন আমার ভিতরে ও অনাত্মা বা আমানিরপেক্ষ বস্তু আমার বাহিরে। 'ভিতরে' শব্দটীও দেশেরই এক আকার সূচনা করে, দেশের কথা বাদ দিলে 'ভিতরে' বা 'বাহিরে' কোন কথাই উঠে না। আত্মা বা মন আমার ভিতরে বলিয়া যদি কোন অসম্ভব থাকে তাহা হইলে সেই 'ভিতরে' সম্পর্কটী কোনও দেশীয় সম্পর্ক নহে, অতএব 'বাহিরে' সম্পর্কটী তাহার বিরোধী হইতে পারে না। অতএব দেশ আমাসাপেক্ষ বলিলে বুঝিতে হইবে যে এই দেশ তাহার পূর্ণ বহিঃসত্তা অটুট রাখিয়াই আমাসাপেক্ষ বা আধ্যাত্মিক। এমন কথা এখানেই নাই যে দেশরূপ আমার আধ্যাত্মিক ভঙ্গীটী আমার শক্তিবিশেষ এবং ঐ শক্তি আমানিরপেক্ষ বস্তুর সংঘাতে দেশাকারে পরিণত হয়। শক্তির কোন কথাই এখানে নাই। পূর্ব-প্রকাশ-দেশেই আমার দৃষ্টিভঙ্গী, আমিই বাহ্যপ্রত্যাকে দেশাকারে আত্মপ্রকাশ করি। এবং স্মরণ রাখিতে হইবে যে এই আত্মপ্রকাশ কালিক নহে। আমার বস্তুগ্রহণের পূর্বে দেশ ছিল না, এমন কথা বলা যায় না। বস্তু চিরকালই দেশে আছে, কিন্তু ঐ দেশের স্বরূপ বিচারে ইহা প্রতিপন্ন হয় যে উহা আমারই অকালিক গ্রহণভঙ্গীবিশেষ। দেশবিহীন বস্তু স্বরূপতঃ অজ্ঞেয়, কারণ প্রত্যক্ষ না হইলে, অথবা প্রত্যক্ষযোগ্যতা না থাকিলে বস্তুর স্বরূপ জানা যায় না, অথচ প্রত্যক্ষ করিতে হইলেই বস্তুকে দেশাকারে প্রত্যক্ষ করিতে হইবে।

(খ) অতীত, ভবিষ্যৎ ও দূরবর্তী পদার্থ প্রত্যক্ষ পদার্থের মতই দেশীয়। দেশের অসম্ভব প্রথম হইতেই অসীমপ্রসার দেশের অসম্ভব, এবং অতীত, ভবিষ্যৎ ও দূরবর্তী ব্যবস্তু ঐ একই দেশে প্রকাশ বলিয়া উহার। প্রত্যক্ষ-যোগ্যতা অতিপ্রায় এই যে ভবিষ্যৎ বা দূরবর্তী বস্তুর প্রত্যক্ষ হইলে তাহার দেশকে পূর্বের প্রত্যক্ষবস্তুর দেশ হইতে একান্ত ভিন্ন বলিয়া মনে হয় না। মনে হয় একই দেশের প্রতীকমান অংশ।

পুরাতন দেশাংশটিকে বিতৃত হইলে এই নূতন দেশাংশটিকে গ্রহণ করিত। অতএব অতীত, ভবিষ্যৎ ও দূরবর্তী সমস্ত পদার্থই দেশীয়।

(গ) যে কোনও প্রত্যক্ষে সমগ্র দেশের অনুভব হইলেও তবর্তী যাবতীয় পদার্থের প্রত্যক্ষ হয় না এইজন্য যে সমগ্র দেশের অনুভবটী সম্পূর্ণ নূতন ধরনের। যে কোনও দেশাংশের অনুভবে তাহা যে অতীত ও ভবিষ্যৎ যাবৎ প্রত্যক্ষের দেশাংশের সহিত এক, অর্থাৎ এই সমস্ত দেশাংশগুলিই এক অসীমপ্রসার দেশের (প্রতীয়মান) অংশ, যে কোনও প্রত্যক্ষে আমার এই অনুভব থাকে। দেশের এই সীমাহীন বিস্তারের অপরোক্ষ অনুভব আমার রহিয়াছে, অথচ ঐন্দ্রিয় প্রত্যক্ষে আমরা খণ্ডদেশই পাই। অতএব এই অসীমপ্রসার দেশের অপরোক্ষানুভূতিকে অতীত্রিয় বলিতে হইবে, এবং সেইজন্যই এই বোধে ঐন্দ্রিয়গ্রাহ্য যাবৎ পদার্থের অনুভব হইবার হেতু নাই।

(ঘ) আমানিরপেক্ষ অণু একজন লোক যে দেশে অল্পপ্রকাশ করে তাহা আমার দেশের সহিত একই পদার্থ। সমস্ত দেশই এক। কোনও দেশকেই অসীমপ্রসার দেশের বাহিরে বলা যায় না। প্রথমতঃ সেক্রপ অনুভব আমার নাই। দ্বিতীয়তঃ এই দুই দেশের পারস্পরিক বহিঃসত্তা ত এক দেশীয় সম্পর্কই।

(ঙ) দেশ স্বরূপতঃ সতানিষ্ট্যের বিষয় নহে বলিয়া শুদ্ধদেশবিষয়ক জ্ঞান্টি হইতে পারে না। রজ্জুসর্পভ্রমনিরাসের পর সর্পের পরিমাণ মিথ্যা বলিয়া প্রতিপন্ন হয় না। মুকুরাস্তবর্তী দেশপ্রতিবিম্ব বা স্বাপ্নদেশও মিথ্যা নহে।

পরিমাণকে দেশাংশমাত্র বলিলে সর্পের স্থান যেমন মিথ্যা হয় না, তাহার পরিমাণও ভ্রূপ মিথ্যা প্রতিপন্ন হয় না। মুকুরবর্তী দেশপ্রতিবিম্ব বা স্বাপ্নদেশ মিথ্যা নহে, মিথ্যা সেই দেশবর্তী বস্তু, অথবা সেই বস্তুর সহিত দেশের সম্পর্ক। এই সমস্ত দেশ যদি মিথ্যা হইত তাহা হইলে তাহাদিগের সহিত সত্য বলিয়া অভিহিত দেশের নিরবচ্ছিন্নস্বরূপ সম্বন্ধ কি প্রকারে হয়? মুকুরাস্তবর্তী দেশ কি আমাদের দেশেরই প্রসার নহে? যদি না হয় তাহা হইলে তাহার সহিত এই দেশের সম্বন্ধ কি? অভিপ্রায় এই যে কোন দেশখণ্ডের বোধে যাবৎদেশ তাহার সহিত নিরবচ্ছিন্ন সম্বন্ধে সম্বন্ধ বলিয়া প্রতীত হয়। এই প্রতীতিকে ভ্রম না বলিয়া ইহাকে স্বীকার করিয়া অগ্রভাবে বাহাতে সমস্ত ব্যাপারটী উপপন্ন হয় তাহাই বাছনীয়। কোন ভ্রমই দেশবিষয়ক নহে, দেশবর্তী বস্তু-বিষয়ক বা ঐ বস্তুর সহিত দেশের সম্পর্কবিষয়ক বলিলেই চলে।

দেশবিষয়ক ভ্রম হয় না, ইহার অর্থ এমন নহে যে দেশপ্রতীতিমাত্রই সত্যবোধ। আমাদের বক্তব্য এই যে বস্তুনিরপেক্ষ দেশের বোধ কেবল-নিশ্চয় মাত্র।

উপনিষদের আলোচ্য বিষয়

শ্রীহিরণ্ময় বন্দ্যোপাধ্যায়, আই. সি. এস.।

উপনিষদের যুগের একটি প্রধান লক্ষ্য করবার বিষয় হল সে যুগের চিন্তাশীল ব্যক্তির বিজ্ঞা আহরণের প্রতি সুনিবিড় আকর্ষণ। অবিজ্ঞার সংস্পর্শ এবং অজ্ঞানের অন্ধকার তাঁদের কাছে অতি ঘৃণার বস্তু ছিল এবং তাকে পরিবর্জন করবার জন্ত তাঁদের মানসিক সংকল্পও সেই পরিমাণ গভীর ছিল। উপনিষদের যুগের ঋষির প্রার্থনায়, কথায়, উপদেশে অবিজ্ঞার প্রতি এই সুগভীর বিরাগের অভিব্যক্তি আমরা যথেষ্ট পরিমাণে খুঁজে পেয়ে থাকি। উপনিষদের ঋষির প্রার্থনায় তাই আমরা পাই যে তিনি কামনা করছেন অজ্ঞান অন্ধকার হ'তে তাঁকে যেন বিশ্ব-শক্তি পরিত্রাণ করেন।^১ এমন কি উপন্যাস্তে ব্রাহ্মণ যে সাবিত্রী-মন্ত্র জপ করে থাকেন তারও মূল প্রার্থনা এই যে সূর্য্য যেন আমাদের ধীশক্তি যুক্ত করেন।^২ সেইরূপ যারা অবিজ্ঞায় রত, সত্য এবং বিজ্ঞার পথভ্রষ্ট তাদের উপনিষদকার ঘৃণা করেন এবং তাদের জন্ত পরলোকে ভীষণ শাস্তির ব্যবস্থা রাখেন। ঈশ উপনিষদ বলেন যে “যারা অবিজ্ঞার

(১) বৃহদারণ্যক—১।৩২৮ তমসো মা জ্যোতির্গময়

(২) সবিতুর্ব্রহ্মণ্য ভর্গো দেবস্ত ধীমহি ধियो যো নঃ প্রচোদয়াৎ ॥

দার্শনিককে তাঁর ব্রহ্ম সম্বন্ধে ব্যাখ্যার জন্য এক সহস্র মুদ্র দান করবেন।^৭

এই পরাবিদ্যা আহরণের কৌতুহল সেকালে আবালবৃদ্ধ বনিতা সকলেরই যে কত তীব্র ছিল তা সুন্দর হৃদয়ঙ্গম হয় উপনিষদের বর্ণিত দুখানি গল্প দ্বারা। কাজেই গল্প দুটিকে এখানে সংক্ষেপে বলার লোভ সংবরণ করা গেল না।

কঠ উপনিষদে গল্প আছে যে উশন-এর নচিকেতা নামে এক ছেলে ছিলেন। এই উশন ছিলেন ভারি দাতা। তাঁর সর্বস্ব তিনি দান করতে শুরু করলেন এমন কি গরুগুলি পর্য্যন্ত বাদ পড়ল না। ছেলে নচিকেতা বালকসুলভ কৌতুহল পরবশ হয়ে বাপকে প্রশ্ন করলেন “তুমি আমায় কাকে দেবে?” পিতার উত্তর না পেয়ে, তিনি বারবার সেই প্রশ্ন করে তাঁকে বিরক্ত করলেন। ফলে এ ক্ষেত্রে যেমন হয়ে থাকে, বাপ রেগে বললেন ‘তোমায় যমকে দেব।’ যেমন বলা ঘটলও তাই। ব্রাহ্মণের মুখের কথা কি ব্যর্থ হয়? ফলে নচিকেতা গিয়ে উপস্থিত হলেন যমের বাড়ী কিন্তু পিতার উপর অভিমান করেই বোধ হয় অল্পজল কিছুই স্পর্শ করলেন না, তিনটি দিন উপবাসী রইলেন। বাড়ীতে ব্রাহ্মণের সম্ভান তিন দিন অভুক্ত অবস্থায় যাপন করছেন অতিথিবৎসল যম কি করে আর তা সহ্য করেন? অগত্যা তিনি স্বয়ং অমুনয় করবার উদ্দেশ্যে নচিকেতার কাছে গিয়ে উপস্থিত হলেন। এমনি কাজ হল না বলে যম শেষকালে তাঁকে বর দেবার প্রতিশ্রুতি দিলেন। এইখানেই আমাদের আসল বিষয়টি অবতারণা করবার সময় এসেছে।

এই প্রতিশ্রুতির সুযোগ নিয়ে নচিকেতা বর চাইলেন এই: “এই যে মৃতব্যক্তির সম্বন্ধে মানুষের এই বিতর্ক—কেউ বলে সে থাকে কেউ বলে থাকে না—এ বিষয় সত্য কি তুমি আমায় কয়ে দেবে।”^৮ যম কিন্তু এ প্রশ্নের উত্তর দিতে বড় রাজী হন। বললেন বিষয়টা বড় শক্ত, বোঝা শক্ত হবে, এতএব অল্প প্রশ্ন ধর। নচিকেতা কিন্তু ছাড়বার পাত্র নন, যুক্তি দেখাতেও বড় মজবুত। তাই তিনি উত্তর করলেন—প্রশ্ন যে শক্ত সে কথা ত সত্য; কিন্তু সেইটাই ত হল বড় যুক্তি; এ প্রশ্নের উত্তর তোমার কাছেই আদায় করতে হবে। কারণ প্রথমতঃ প্রশ্ন শক্ত এবং দ্বিতীয়তঃ

(৭) বৃহদারণ্যক - ২।২।২

(৮) কঠ-১। ১১ ২০। যেহেতু প্রেতে বিচিকিৎসা মনুষ্যে অস্তুতীত্যেকে নায়মস্তুতি চৈকে এতদ্বিত্যামনুশিষ্ট স্বর্গাহং বরানামেষ বরন্তু তীয় : ২।

এ প্রশ্নের উত্তর দিতে উপযুক্ততম ব্যক্তি হলে তুমি, তোমার ত এই নিয়েই কারবার। কাজেই প্রশ্ন আমার বদলাবে না এই প্রশ্নেরই উত্তর আমি তোমার কাছে চাই।

যম দেখলেন মহা মুন্সিল। ছেলেটি যেমন বাচাল তেমনি বুদ্ধিতে অকাল পরিপক; কাজেই তাকে বিরত করতে হলে অশ্রু পথ অবলম্বন করা প্রয়োজন। করলেনও তাই। তাকে নানা বস্তুর এবং নানা উপভোগের লোভ দেখিয়ে ভুলিয়ে দেবার চেষ্টা করলেন। এখানে যমের লোভ দেখাবার বিস্তারিত নমুনা একটু দেওয়া প্রয়োজন হবে। তিনি বললেন—“শত বৎসর আয়ুর্ভুক্ত পুত্র পৌত্র নাও, বহু পুত্র, হস্তী, অশ্ব, সুবর্ণ যত চাও নাও, বড় জমিদারী নাও, যত বছর খুসী বেঁচে থাকবার বর নাও। তাতেও যদি মন না খুসী হয়, পৃথিবীতে যা কিছু কামনা ছিল তা একে একে নাম কর, আমি পূরণ করে দেব। এই যে স্বর্গের অঙ্গরারা রয়েছে এদের মত বস্তু মানুষের লাভ করা অসম্ভব। এদেরই তুমি নিয়ে যাও আমি সঙ্গে পাঠিয়ে দিচ্ছি। শুধু দয়া করে এই প্রশ্নের উত্তর হতে আমাকে অব্যাহতি দাও।”

নচিকেতা কিন্তু এই লোভনীয় বস্তুর তালিকা দেখে ভুললেন না, তাঁর সঙ্কল্প এবং তাঁর ইচ্ছা তেমনি অটল হয়ে রইল। তিনি যে উত্তর দিয়াছিলেন সেইটাই আমাদের এখানে বিশেষ প্রাধিকারের বিষয়। তিনি বললেন—“জীবন যত বড়ই হক তা সীমাবদ্ধ, নৃত্য গীত অশ্ব সবই তোমার থাক। বাস্তব ভোগসুখের দ্বারা মানুষ কখনও তৃপ্তিলাভ করে না।”^১

মানুষের অন্তরের তৃপ্তি যে বাস্তব স্তরভোগে নয়, বিজ্ঞা আহরণে, এর থেকে বড় সত্য কিছু নাই। মানুষের তৃপ্তি বিদ্যা আহরণে, সত্য আহরণে, কেবল নিছক ঐহিক ভোগসুখে নয়। সত্যসন্ধানের প্রতি মানুষের আকর্ষণ মানুষের সহজ ধর্ম স্বরূপ। ঠিক বলতে গেলে এই নিয়েই ত মানুষের অশ্রু জীবনের সঙ্গে প্রভেদ। অশ্রু জীবনের সকল শক্তি ও সামর্থ্য কেবল মাত্র নিজের আত্মরক্ষা ও বংশরক্ষা কার্যেই প ব্যবসিত হয়। সে কাজ করতেও তাদের বুদ্ধির সাহায্য নিতে হয় না এ ছাড়া, তারা সাক্ষাৎ প্রযুক্তির দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয়েই বেশ সুখলার সঙ্গে জীবজীবনের এই ছুটি মৌলিক কাজ সম্পাদন করে। অর্থাৎ তাদের জীবনধারণের জন্য যেটুকু বুদ্ধির ব্যবহারের বা চিন্তাশক্তির প্রয়োজন, সেটা জীববিশেষ সম্পাদন

(১) আপ সঙ্খ্য জীবিতমগ্নমেব তদৈব বাহ্যন্তব নৃত্যগীতে ॥ নহি বিদ্বেন তর্পনীয়ো মল্লযা ॥ কঃ ॥ ১। ১। ২৬—২৭।

করে না, প্রকৃতিদেবীই তাদের হয়ে সে চিন্তার ভার গ্রহণ করেন এবং তাই হল জীবদের অস্থিরে নিহিত প্রবৃত্তি সমুদয়।

মানুষের বিষয়ে কিন্তু ব্যবস্থা স্বতন্ত্র। যে শক্তি বিশ্বের নাট্যমঞ্চে মানুষকে স্থাপন করেছেন তিনি মানুষের ভাবনার বোঝা নিজ স্বক্ষে বহন করতে চান নি, তাঁর ব্যবস্থা হল এই যে নিজের চিন্তা মানুষ নিজেকেই সেরে নেবে। ফলে অণু জীবের জ্ঞাত প্রকৃতি করে দিলেন লোমশ বা তৎস্থানীয় অণু জিনিষের পোষাক কিন্তু মানুষের রইল রোমহীন দেহ। আত্মরক্ষার জ্ঞাত অণু প্রাণীর কোন কিছু একটা ব্যবস্থা হলই, কেউ পেলে নথ, কেউ দাঁত, কেউ বা শিঙা আর যা তার কোনটাই পেল না, সে পেল অমৃত্যু: কি প্রগতি কিম্বা নিজেকে গোপন রাখবার একটা কিছু উপায়। কিন্তু মানুষের ভাগ্যে জুটল না একেবারে কিছুই। এর ইঙ্গিতই হল এই যে মানুষ বুদ্ধি খাটিয়ে নিজেকে নিজের আত্মরক্ষার বা আক্রমণের উপায় উদ্ভব করে নেবে। এইরূপে সামান্য জীবনধারণের মৌলিক অভাবগুলি দূর করার জ্ঞাতই তার বুদ্ধিশক্তির যখন প্রয়োগের প্রয়োজন হয়ে পড়ল তখনই সত্য বলতে কি তার ভাগ্যোদয়ের সূচনা হল। মানুষের বুদ্ধি নিজের প্রয়োগের এই বিস্তারিত ক্ষেত্র পাওয়ার ফলে তার দিন দিন তীক্ষ্ণতা বৃদ্ধি পেল। ফলে সে শক্তি একদিন এমন বিকাশ লাভ করল যে কেবল মাত্র নিছক জীবনধারণের প্রয়োজনেই নিজেকে ব্যবহার করে তা তৃপ্তিবোধ করত না। জীবনের যুদ্ধে অণু জীবের সহিত প্রতিদ্বন্দ্বিতায় যেমনি মানুষ নিজেকে একটু নিরাপদ এবং শাস্তির আবেষ্টনীর মধ্যে স্থাপন করার সুযোগ পেল অমনি সেই ধীশক্তি তার নব নব পথে নিজের পূর্ণতার বিকাশ খুঁজে বেড়াতে লাগল। এই ভাবেই দার্শনিক জ্ঞানপিপাসা মানুষের মনে প্রথম জাগতে শুরু করেছিল।

এই যে পারিপার্শ্বিক বস্তু সন্দর্শনে বিশ্বয় এবং কোতুহল এবং তাদের মধ্যে যে অন্তর্নিহিত শক্তির লীলা চলেছে তার স্বরূপ জানবার প্রয়াস মানুষের অতি স্বাভাবিক বৃত্তি। এ বৃত্তির মূল চলে গেছে তার সত্তার অন্তরতম দেশ পর্য্যন্ত। তা যে মানুষের মধ্যে কত গভীর এবং কত শক্তিসম্পন্ন তা যে কোন শিশুর আচরণ পর্য্যবেক্ষণ করলেই আমরা সহজে হৃদয়ঙ্গম করতে সমর্থ হব। যে কোন শিশুই একটু বুঝবার বা দেখবার ক্ষমতা হলেই তার পিতামাতা বা অন্য সমস্থানীয় আত্মীয়দের পারিপার্শ্বিক নানা বিষয় সবুন্ধে নানা প্রশ্নে একান্ত ব্যতিব্যস্ত করে তোলে। এটা কি জ্ঞাত হয় এটা কেন হয় ইত্যাকি সহস্র প্রশ্ন তার কোতুহলী মনে সदा সর্বদা জাগে। কোতুহল এবং জিজ্ঞাসা শিশুরও স্বাভাবিক ধর্ম।

অন্য বিভিন্ন উদ্দেশ্য দ্বারা তা নিয়ন্ত্রিত নয়। কেবল জ্ঞান নিয়ে তার কথা, জ্ঞান সঞ্চয় হলেই তার পরিসমাপ্তি, কোন পরোক্ষ উদ্দেশ্য তার পিছনে নিহিত নাই।

শিশুর সম্বন্ধে যে কথা খাটে বয়স্ক মানুষ সম্বন্ধেও সেই কথা খাটে। বৈজ্ঞানিক বা দার্শনিক যখন তত্ত্ব জ্ঞানের উদ্দেশ্য সাধনা করেন তখন তাঁরা নিছক জ্ঞান আহরণ ব্যতীত অন্য কোন উদ্দেশ্য দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হন না। জ্ঞান পিপাসা চরিতার্থ করাই তাদের একমাত্র উদ্দেশ্য থাকে। আধুনিক কালে বাস্তব জগতে অনেক বৈজ্ঞানিক আবিষ্কার আমাদের বাস্তব জীবনে বহু সুখ সুবিধার খোরাক জুগিয়েছে। যেমন রেল, টেলিগ্রাফ, টেলিফোন, বেতারবার্তা ইত্যাদি। এই সব দেখলে আপাতদৃষ্টিতে একটা ধারণা জন্মাতে পারে এই যে ব্যবহারিক জগতের সুখ সুবিধার প্রয়োজনের খাতিরেই বৈজ্ঞানিক এই সকল আবিষ্কারে মনোনিবেশ করেছেন। কিন্তু আদৌ তা সত্য নয়। বৈজ্ঞানিক আবিষ্কার করেছেন তাঁর জ্ঞান পিপাসা চরিতার্থ করবার জন্যই। পরে গৌণভাবে সেই আবিষ্কার বা বৈজ্ঞানিক তত্ত্বকে ভিত্তি করেই নানা বাস্তব যন্ত্রাদির উদ্ভব হয়েছে মানুষের সুবিধা বিধানের জন্য। যন্ত্রাদি উদ্ভব ও বৈজ্ঞানিক তথ্য আহরণ দুটি বিভিন্ন জিনিষ। প্রথমটির নিয়ন্ত্রক শক্তি নিশ্চিতই মানুষের ব্যবহারিক সুবিধা, কিন্তু দ্বিতীয়টির নিয়ন্ত্রক শক্তি সম্পূর্ণরূপে মানুষের অন্তর্নিহিত জ্ঞান পিপাসা মাত্র। ষ্টিফেন যখন আবিষ্কার করলেন যে জল বাষ্পের আকারে পরিণত হলে তা নিজের সম্প্রদারণ সাধনের চেষ্টায় বিপুল শক্তি সঞ্চয় করে তখন তিনি কেবল মাত্র তাঁর জ্ঞান পিপাসা চরিতার্থ করেছিলেন। বাষ্পের এই শক্তিকে ভিত্তি করে যখন তাকে নিয়ন্ত্রণ করে কাজে লাগাবার চেষ্টায় যন্ত্র উদ্ভাবনের চেষ্টা হল তখনই আমরা পেলাম বাষ্পের ইঞ্জিন এবং তারই ফলে পেলাম নানা সরবরাহ ও কলকারখানার শক্তিশকারী যন্ত্রাদি।

সুতরাং নচিকেতা যখন যমকে বললেন যে নিছক পার্থিব ভোগ সুখে মানুষ পরিতৃপ্তি আহরণ করতে পারে না বা জ্ঞান পিপাসা চরিতার্থ না হলে তার তৃপ্তি নাই তখন তিনি মানুষের এই স্বভাবজ ধর্মের কথাই বলেছিলেন। বুদ্ধিশক্তির বিকাশসাধন এবং তার সাহায্যে সত্য আহরণ এই হল মানুষের ধর্ম। একেই উপনিষদ সব থেকে বড় ধর্ম বলে সর্বত্রই স্বীকার করে নিয়েছেন। ঠিক সেই কারণেই আবার উপনিষদের ঋষির কাছে অপরাধিতা অপেক্ষা পরা বিজ্ঞা আহরণের আকর্ষণ সমধিক বেশী। ব্যবহারিক জগতে যে সকল বিজ্ঞা কাজে লাগে

মোটামুটি তাই অপরা বিজ্ঞা। সেখানে সত্য বলতে গেলে বলা উচিত নিছক বিজ্ঞা আহরণের উদ্দেশ্যেই বিজ্ঞা আহরণ হয় না। সেখানে ঘটনাচক্রে বিদ্যা আহরণ হয়ে পড়ে গৌণ জিনিষ। এবং দৈনন্দিন জীবনে তার ব্যবহারই হয়ে পড়ে মুখ্য জিনিষ। পরাবিদ্যা সম্বন্ধে কিন্তু একথা একেবারেই খাটে না। সে বিদ্যা আহরণে মানুষের ব্যবহারিক জীবনে কোন সুখসুবিধাই নাই। সেখানে বিজ্ঞাষ্যের তৃপ্তি পরাবিদ্যা আহরণেই পর্যাবসিত হয়। নিছক জ্ঞান লাভের জগুই যে জ্ঞান পিপাসার আদর্শ সে আদর্শ এই পরাবিদ্যাতেই সম্পূর্ণতম তৃপ্তি পায়।

দার্শনিক রবীন্দ্রনাথ

শ্রীঅমিয়রতন মুখোপাধ্যায়, এম্.-এ

বৈচিত্র্যের বিশ্ব-আত্মায় এক অদ্বিতীয় দর্শন, খণ্ডের অন্তর্লোকে অখণ্ড সত্তার নিত্য অনুভাব—ধানী দার্শনিকদেরি ভাব-বৈশিষ্ট্য। ‘অখণ্ড’-দ্রোহী ভোগসর্বস্ব পাশ্চাত্য-প্রদেশেও এমন বহু তাত্ত্বিকের সন্ধান মেলে, যারা বহুত্বের মধ্যে এককে, বিশ্ব-খণ্ডের মধ্যে অখণ্ডকে দর্শন, মনন, নিদিধ্যাসন করে’ আনন্দ পেয়েছেন, ‘সত্য’-প্রকাশে জীবন পণ করেছেন, ‘অখণ্ডের’ জয় কীর্তনে উদ্গাদ হয়ে বিশ্ব-উপহাস পদ-পীড়িত করেছেন নিরন্তর।

প্রাচ্য-প্রদেশসমূহের, বিশেষ করে’ ভারতবর্ষের, স্বাভাবিক প্রবণতাই হচ্ছে অদ্বিতীয় এই অখণ্ড সত্তার দিকে। “ঐক্যনির্গম, মিলনসাধন, এবং শান্তি ও স্থিতির মধ্যে পরিপূর্ণ পরিণতি ও মুক্তিলাভের অবকাশ, ইহাই ভারতবর্ষের লক্ষ্য ছিল” বলে’ সর্বব্যাপী এক অখণ্ড সমগ্রতার ধ্যানে, তার কর্মে, তার যজ্ঞ-আয়োজনে, তার ধর্মে, তার সমাজবিধিব্যবস্থায় নিত্য মূর্তি ও ফর্তি লাভ করেছিল। ভারতবর্ষ, তাই, অতি প্রাচীন-কালেই, স্বাভাবিকভাবেই জানতে পেরেছিল, যে, সৃষ্টি যখন ছিল না, তখন এই ‘ইনি’ এই অখণ্ড সত্তা, বিদ্যমান ছিলেন—(ঋগ্বেদ, ১০ম মণ্ডল ১২৯ সূক্ত) এ’ থেকে যখন সৃষ্টি জন্মলাভ করলো, তখনও ইনি বিশ্বসৃষ্টির তদ্বীতে তদ্বীতে প্রাণপুরুষরূপে নিত্য জাগরুক রইলেন (ষেতাঋতরোপ-নিষৎ, ২য় অঃ ১৬।১৭)। “বৈচিত্র্যের মধ্যে ইনি, এ’র মধ্যে বিশ্ববৈচিত্র্য,”—উপনিষদের কবি-ঋষিদের ধ্যানাকাশে এই সত্য সূর্যের মত প্রতিভাত হয়েছিল। এ-কথা সত্য, যে কবিঋষিরা ভাবমৌন আনন্দের অমিত উচ্ছ্বাসে অখণ্ড তত্ত্বকে স্বতঃসিদ্ধ তত্ত্বরূপে গ্রহণ করে’ কবিত্বের রস-আধারে প্রতিষ্ঠিত করেছিলেন, গায়ত্রী ধ্রুয় কোন যুক্তির অপেক্ষা রাখেন নি; কিন্তু পাশ্চাত্যে তাত্ত্বিক হেগেলের লোকোত্তর মনীষাদীপ্ত দার্শনিক যুক্তি-প্রতিভায় এই তত্ত্ব জ্ঞানজগতে সুপ্রতিষ্ঠিত হওয়ার পর, পুনরায় একে যুক্তির দ্বারা নূতন করে’ বোঝাবার প্রয়োজনীয়তা থাকতে পারে না।

অন্ততঃ অখণ্ডোপাষক, মিলনধর্মী ভারতবর্ষে তা’ নেই। জাগতিক

বহুত্বের নানা স্রোতসিনী এই মহান অখণ্ডের অনন্ত সাগরে সম্মেলিত হয়ে—ভক্তের ভাষায়, আত্মসমর্পণ করে—আপন ক্ষুদ্রত্বের সীমা অতিক্রম করছে, এই হচ্ছে ভারতীয় দার্শনিকদের সর্বজনস্বীকৃত ব্রহ্ম বিশ্বাস। “সকলের নিয়ে সেই এক পরম প্রেম চিরজাগ্রত আছেন,” রবীন্দ্র দর্শনে তাই এই কথা না ভাবে নানাছন্দে, নানাভঙ্গীতে প্রকাশ পেয়েছে। রবীন্দ্রনাথ বলেছেন : “যারা এক আত্মাকে আপনাদের সকলের মধ্যে দেখতে ‘চায়’ তারাই মহাজাতিরূপে প্রকাশ ‘পায়’।” রবীন্দ্র-দর্শনের বিভিন্ন দিক পর্যালোচনা করতে হলে, প্রথমেই আমাদেরই বলে রাখতে হবে, যে, তিনি অমৃতের সন্তান; অমৃতোপাসক ভারতবর্ষের আর্থ-উপলব্ধিজাত অমৃততত্ত্ব ই অমৃত ভঙ্গীতে প্রকাশ করেছেন; তাঁর দার্শনিক মতবাদের ভিত্তিমূলে ক্ষণস্থায়ীর কত নিত্যজাগ্রত অখণ্ড-স্বরূপ সেই মৃত-সঞ্জীবনীই প্রবহমান।

রবীন্দ্রনাথ বলেছেন—বৈচিত্র্যময় অসংখ্য সীমার মধ্যে অদ্বিতীয় এই মহান অসীম, এই অমৃত নিত্য বিদ্যমান আছেন—সুদৃষ্টি দিচ্ছেন, সংশয় দূর করছেন, সীমাক আপন অসীমত্বের অপূর্ব ইঙ্গিতে মধুর, কিনা অমৃত, করছেন (গীতাঞ্জলি)। এই যে ইনি, এই এক, এই অমৃত-অসীম, এঁর স্পর্শ বিশ্বের প্রত্যেক সৃষ্টির মধ্যে, সূক্ষ্ম থেকে সূক্ষ্মতর, মহান থেকে মহত্তর প্রত্যেক সৃষ্টপদার্থের মধ্যেই, বিরাজিত। সৃষ্টি বৈচিত্র্য তাই মিথ্যা নয়, বহুত্বের বিশ্ববিকাশ মায়া-প্রপঞ্চের বিবিধ বস্তুত্ব-পমাত্র নয়। কেন নয়? না, এক থেকেই বহুত্বের বিকাশ, আবার বহুত্বের বিচিত্র রূপবৈশিষ্ট্য ভেদ করে’ অমৃত এই একেরই সূর্য প্রকাশ (চিত্রা)।

পূর্বেই ইঙ্গিত দিয়েছি, যে উপনিষদ্ ঠিক এই কথাই বলেন। বলেন : ‘এক আমি, বহু হবো, এই বহু হলোম।’ সূর্য প্রকাশিত হলেন বিচিত্র সপ্তরঙে, সপ্তরঙ তাই সূর্যের স্বীকৃতি পেল—সত্যের প্রকাশ সত্যই হবে, মায়া হবে না, মিথ্যা হবে না। এক যখন বহু হলেন, তখন বহু অর্থাৎ সেই একের বিশ্ব-বিভূতি, দার্শনিক স্বীকৃতি আদায় না করে’ ছাড়লো না। আবার অদ্বৈতদর্শন যখন বললেন, সবই ব্রহ্ম, সবই ইনি, তখনও বহুত্বের প্রতি ঘাঃ শাস্ত্রীয় আস্থা ক্ষুণ্ণ হলো না। সবই যখন ইনি, এই সত্যস্বরূপ, তখন এঁর মধ্যে যা’ কিছু আছে, সবই সত্য, সবই এঁর অমৃতত্বের প্রতীক, প্রতিনিধি। এখন কথা হচ্ছে, এঁর মধ্যে যা’ কিছু আছে সে সব কি?—না, এই বিশ্বব্রহ্মাণ্ড, এই সূর্য-চন্দ্র-তারা, এই পুষ্প-গুণ্ডলতা-পত্র, এই সাগর-পর্বত-আকাশ-বাতাস এই কীট-পতঙ্গ-জীব-বিহঙ্গ, খেচর-ছচর-উভচর, অধোগামী ও উর্ধ্ব-বিহারী।

নৃষ্টি-বৈচিত্র্য তা হলে সত্য। সত্য কি? না, সত্য হলো 'ভাব', মানে, যার অস্তিত্ব আছে। 'ম্যাটার'-ও আমার কাছে সত্য, কারণ তা' আমার ভাবসম্বন্ধকে 'বিশেষ এক ভাবে' প্রমুদিত করে। (বার্কলে) যা সত্য, যার অস্তিত্ব আছে, তা নিশ্চয়ই আমার ভাবসম্বন্ধকে পুলকিত করবে, আমার দৃষ্টি আকর্ষণ করবে, হয় বহিদৃষ্টি, নয় অন্তর্দৃষ্টি। আমার 'বন-বাগানে' যে-কুসুমটি আজ সকালে প্রমুদিত হয়ে হাস্ত করছে, তা' সত্য এই জ্যে, যে-তা' আমার বহিদৃষ্টি আকর্ষণ করেছে; আবার ক্ষুদ্র কুসুমটির প্রফুল্ল-আননের অন্তরালে যদি নিখিল ব্রহ্মাণ্ডের শিল্পসৌন্দর্যের বিহুতি দেখতে পাই, যদি চিত্ত উড়ে যায় পুষ্প দেখতে দেখতে পুষ্পাতীতে, তা হলে পুষ্পটির আরো একটি গভীরতর গোপন সত্য আবিষ্কৃত হয়ে পড়ে; বুঝতে পারি ওটি আমার অন্তর্দৃষ্টি আকর্ষণ করেছে, আমার সৌন্দর্য-ভাবকে উত্তেজিত করেছে, অরূপের রূপসন্ধানী আমার পিপাসু আত্মাকে অরূপে প্রমুদিত করবার অভিপ্রায়ে বিশেষ রূপাধারে বিকশিত হয়ে এসেছে।

এইভাবে বিশ্বনিখিল রূপবৈচিত্র্যে পর্যবেক্ষণ করতে করতে ধ্যানসাধনায় অরূপের অমৃত-সাগরে স্নান করা, আবার, অরূপে সমাধি-আচ্ছন্ন থেকে বিশ্বরূপমহিমার অমৃত পান করা—রবীন্দ্র-দর্শন-সাধনার চরম উপলব্ধি—(জ্যোৎস্নারাত্রী : চিত্রা)। এই উপলব্ধির আনন্দ সত্যভাবে অনুভব করতে পারলেই রবীন্দ্রদর্শন বা কাব্য আর ছুবোধ ঠেকবে না। সহজেই বুঝতে পারা যাবে কোন্ দৃষ্টিভঙ্গী দ্বারা তিনি "অসংখ্য বন্ধনমাঝে মহানন্দময় মুক্তির" মহারূপ (নৈবেদ্য) নিরীক্ষণ করেছেন, আবার কোন পিপাসায় কাতর হয়ে তিনি "রূপসাগরে ডুব 'দিয়েছেন' অরূপ-রতন আশা করি'।"—(গীতাঞ্জলী)।

এই অরূপ অখণ্ডেরই শব্দান্তর একথা বলাই বাহুল্য। 'খণ্ডের' এক একটা 'বিশেষ রূপ-ই' আমাদের ইন্দ্রিয়-দৃষ্টিতে প্রতিভাত হয়, সমস্ত খণ্ড-কে,—আবিষ্কৃত, অনাবিষ্কৃত, দৃশ্য, অদৃশ্য সমস্ত বিশেষ বিশেষ খণ্ডকে, একত্র করে' অনুপম অখণ্ডকে একস্থানে, একই কালে, সংকীর্ণ ইন্দ্রিয়-দৃষ্টির দ্বারা জ্ঞাখা সম্ভব না। ইন্দ্রিয়-দৃষ্টি ('perception') যেখানে পরাহৃত, ধ্যানদৃষ্টি (intuition) সেখানে মানুষকে সত্য-সন্ধান সাহায্য করে। ধ্যানদৃষ্টির সহায়তায় যাকে দেখি, তিনি "রূপে রূপে প্রতিক্রমে বহিষ্ঠ" বিরাজিত। ইন্দ্রিয়-দৃষ্টিতে তাঁর পূর্ণরূপ জ্ঞাখা যায় না, অখণ্ড আমাদের ইন্দ্রিয়দৃষ্টির আয়ত্তে আসে না, তাই বলি : তাঁর

রূপ নেই, তিনি অরূপ; - অখণ্ডতাই অরূপ, - অরূপ অখণ্ডের একটা নূতন নাম।

ইন্দ্রিয়দৃষ্টিতে প্রতিভাত হয় সীমার আলো-সম্ভার; - দিগন্তপ্রসারী সর্বব্যাপী অসীমের আলোচ্ছটা প্রভাসিত হয় ধ্যানদৃষ্টিতে। এই ধ্যানদৃষ্টি বাক্য সদাজাগ্রত তিনিই অখণ্ডকে জানতে পারেন। বলা বাহুল্য, রবীন্দ্র-দৃষ্টিতে অখণ্ড সম্পূর্ণরূপে ধরা দিয়েছেন বলে' বিশ্বদৃষ্টির কুত্ৰাপি তিনি 'খণ্ডতা' লক্ষ্য করেন নি। দিক, দেশ, কাল, জীব, জীব-সমাজ, জীব-জীবন কোথাও, কোনো ভাবের বিচ্ছিন্নতা বা বিশ্লিষ্টতা তিনি সহ্য করেন না, স্বীকার করেন না। সর্বত্র একটা সমগ্রতার চিত্র তিনি প্রকটিত হতে দেখেন, বিশ্ব-প্রকৃতির সর্বত্র তিনি সমগ্রতার সুর ধ্বনিত হতে শোনেন। 'এই জগৎ জীবনকে খণ্ড খণ্ড করে' রাখা তাঁর মতে, যুক্তিসম্মত নয়। মুহূর্তবাকীরা জীবনের সামান্যতম একটি মুহূর্তের সঙ্গে অপর মুহূর্তের সাদৃশ্য খুঁজতে চান না। কিন্তু রবীন্দ্র দর্শনে শুধু এক জীবন নয়, অগ্রবর্তী বা পরবর্তী জীবন নয়, বিশ্বজীবনকেই এক করে' অখণ্ডরূপে রাখবার ইচ্ছিত পাওয়া যায়। এই জগৎ রবীন্দ্র-দৃষ্টিতে মৃত্যু ভয়াবহ একটা চরম নিবৃত্তি নয়, জীবনের গতিহীন পরিসমাপ্তি নয় - প্রবহমান জীবনেরই একটা নবতম তরঙ্গ তুল্য। শ্যামসুন্দর যেমন শ্রীমতীর জীবনে সমায়াত হয়ে তাঁকে প্রমুদিত করেছিলেন নবজীবনে, নবরূপে, - মৃত্যু ও তেমনি প্রেমিক শ্যামের মত জীবনকে নবরূপে গতিদান করে, জাগরিত করে। রবীন্দ্রদৃষ্টির আলোকে স্নাত হয়ে মৃত্যু আর ভীষণদর্শন বিকটাকার কোন 'ইগ্যানোডন-কল্ল' রাক্ষস রূপে রাখা দেয় নি, রাখা দিয়েছে মনোমোহন রূপে, রাখা দিয়েছে "শ্যাম সমান" - (ভানুসিংহের পদাবলী)।

আপাতদৃষ্টিতে এই কথাগুলিতে কবিছন্দস্বত্ব উচ্ছ্বাস আছে বলে' মনে হলেও, এর অন্তর্গত দার্শনিক সত্যতাকে স্বীকার না করে' উপায় নেই। অখণ্ডতাকে উপলব্ধি এলেই, মানুষ বুঝবে: মৃত্যু জীবনের আর এক রূপ: জীবন ও মৃত্যু এক, অখণ্ড মহাজীবনেরই দুই রূপ। চক্রাকারে এই রূপদ্বয় নিত্য আবর্তিত হয়ে জীবজগৎকে জন্ম থেকে জন্মান্তরে নিয়ে চলেছে। বিশ্বজগতে জন্ম অর্থাৎ জাগরণ-ই এমকাত্র সত্য, মৃত্যু বলে' এখানে কিছু নেই - দার্শনিক এই বিশ্বাস বৈজ্ঞানিক বস্তুজগতেও যুক্তি ও যন্ত্রসাহায্যে স্বীকৃত হয়েছে।

জীবন তাহলে' 'চির নবীন সে নিত্য-নূতনকে জানছে, জন্ম থেকে জন্মান্তরে যাচ্ছে, - দার্শনিক ভাষায়: জন্মান্তরসমুদ্রে নিত্য অভিস্রাত হচ্ছে; তার মৃত্যু নেই, তার মৃত্যু হয় না; কেননা

জীব-জীবন এবং মৃত্যু-জীবন—এই দুই জীবনকে এক করে' অখণ্ড-জীবনই বিরাজ করছেন। মৃত্যুহীন এই অখণ্ড-জীবনের ব্যাপ্তি দূরগত অতীতে, সমায়াত বর্তমানে, অনাগত ভবিষ্যতে। মৃত্যু কোথাও নেই; তাই অতীত মরে নি, জন্মলাভ করেছে বর্তমানরূপে; বর্তমান মরবে না, জন্মলাভ করবে ভবিষ্য-মূর্তিতে। কালের এই জন্ম থেকে জন্মান্তরে, এক থেকে আরে, গতাগতির ছন্দ স্থবস্পন্দনে অনুভব করলে স্পষ্টই বোঝা যায়, অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ আর কিছু না, এক অখণ্ড কাল প্রবাহ মাত্র। মানুষ আপন সংকীর্ণ বুদ্ধির আয়ত্তাধীন করবার অভিলাষে অখণ্ড কালকে অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ,—বৎসর, মাস, দিন, ঘণ্টা, পল, অনুপলের বিশ্বখণ্ডে বিখণ্ডিত করে' নিয়েছে, অন্ধশাস্ত্র আবিষ্কার করেছে, আবিষ্কার করেছে জ্যোতিষশাস্ত্র, জন্ম দিয়েছে পঞ্জিকা, ক্যালেন্ডার। বস্তুতঃ গতিজ্ঞান, অখণ্ড স্থিরধীর মহাকালের অখণ্ড-প্রবাহ অনাত্যন্তকাল ধরে' ঠিক একভাবেই অব্যাহত রয়েছে। খণ্ডদৃষ্টিতে কালের যেটা গতি, অখণ্ড দৃষ্টিতে সেটাই আবার চিরস্থিতি। একই জিনিস, তাই দুয়ের মধ্যে 'মিল' না থেকে পারে নি; থাকার কথাই বলাই যেন বাহ্যল্য। (বলাকা)

কাল-দর্শন ব্যাখ্যা প্রসঙ্গে কালের অখণ্ডত্ব নির্ণয় প্রয়োজনবোধে দু-একটা কথা বলা হলো। বলা হলো : অতীত মৃত্যু পায় না, সে বর্তমান প্রবাহে সঞ্চারিত আছে। বর্তমান মৃত্যু পাবে না, সে ভবিষ্যতের তরঙ্গ-ভঙ্গে নিত্য নৃত্য করবে।

মানুষ তার ব্যক্তিগত জীবনে জন্ম থেকে মৃত্যু পর্য্যন্ত অতিক্রম করে' অনেকগুলো 'আমির' ভেতর দিয়ে—বহু অবস্থায় সে পরিচিত হয় বহু 'আমির' সঙ্গে—অভিলক্ষ্যতাও নানা, আমিও নানা। শৈশবে এক আমি, কৈশোরে আর এক আমি, প্রৌঢ়ে ছাথে, আর এক আমি, বার্দ্ধকো হয়ে পড়ে আর এক সম্পূর্ণ আমি। কিন্তু এ সব কটা 'আমির' মধ্যেই যে সে এক অখণ্ড আমি রয়েছে তার সুস্পষ্ট চেতনার স্তরে সুপ্রকাশিত হয়ে না উঠলেও উনচেতনের (subconscious) স্তরে যে ভাসুছে সে বলাই বাহ্যল্য। নানাছের মধ্যে একছের বা তাদাছের বোধ তার আছে। এই যে বহু-আমির একত্ববোধ, এই যে অখণ্ডতার উপলব্ধি, এই যে sense of personal identity, এইটাই রবীন্দ্রনাথকে মহাকালের অখণ্ডত্ব বা একত্ব উপলব্ধির পথে সহায়তা করেছে। অনাদি, অনন্ত মহাকালের অখণ্ড আমি-সত্তাকে নিজের মধ্যে ধ্যান-দার্শনিকতায় পূর্ণ-স্বরূপে প্রতিভাত করে' নিয়ে অতীতকে তিনি দর্শন করেছেন, ভবিষ্যৎকে

দৃষ্টি দিয়েছেন। মহাকালের জীবনে, বলাই বাহুল্য, দূরগত অতীতটা হচ্ছে শৈশবকল্প, বর্তমানটা কৈশোরকল্প, অনাগত ভবিষ্যৎটা স্বপ্নময় যৌবনকল্প। আর যদি জ্ঞান-সমাধিতে আচ্ছন্ন হয়ে মহাকালকে জিজ্ঞাসা করা যায়, যে, বিরাট যে-শৈশব-অতীত ইতিহাসের পৃষ্ঠায় নানা গল্পে, কল্পে ও কথায় অঙ্কিত হয়ে রয়েছে, সেটা কার জীবনের? তা হলে সে নিশ্চয়ই উত্তরে এই বলবে : আমি একত্ব-কে জানি; আমার personal identityর জ্ঞান আছে। তাই বলতে পারছি, সেটা আমারি। বলতে পারছি : অতীত আমি-র, বর্তমানটা আমি-র, এবং ভবিষ্যৎটা আমি-র জীবনেরই ভগ্নাংশ।

ব্যক্তিগত খণ্ড-জীবনের একত্ববোধের আলোকে সমষ্টিগত অখণ্ড-মহাকালের বিশ্বরূপ দর্শন রবীন্দ্রের পক্ষে সম্ভব হওয়ায়, তিনি বিরাট অতীতকে সংগ্রামশীল বর্তমানের, সংগ্রামী বর্তমানকে স্বপ্নোজ্জ্বল ভবিষ্যতের সঙ্গে মিলিয়ে একটানা কালপ্রবাহ নিরীক্ষণ করবার যুক্তি পেয়েছেন। ফলে, আধুনিক নিছক বর্তমানবাদীদের মত বর্তমানটাই সব, এ-কথা বলতে পারেন নি; জীবনতত্ত্ব এবং সভ্যতার ইতিবৃত্তে ‘ল্যাজামুড়োহীন উদরসর্ব্বস্বতা’ তাঁর মতে অশাস্ত্রীয় দার্শনিকতা। (স্বদেশ : ‘নূতন ও পুরাতন’ ‘নববর্ষ’)

বস্তুতঃ, মাত্র বর্তমানকেই যদি স্বীকার করা যায়, Presentকেই যদি living বলে’ স্বীকার করা হয়, তা’হলে মৃত অতীত আর অন্ধকার ভবিষ্যৎ বর্তমান থেকে বিযুক্ত হয়ে ‘খণ্ড-কাল-কারাগারে’ জীব-জীবনকে বন্দী করে’ ফ্যালে। বর্তমানবাদীদের মতে, জীবন-নাটক কেবল বিয়োগাক্রমই অভিনয় করে। জীবন থেকে, তাদের মতামুযায়ী, বিয়োগ করতে হয় অতীত-কে, বিয়োগ করতে হয় ভবিষ্যৎকে, বিয়োগফল থাকে শুধু বর্তমান, যা’ নিয়ে তাদের কারবার। কিন্তু একটু সুক্ষ্মদৃষ্টি নিয়ে যদি তারা চাখে, তাহ’লেই বুঝতে পারবে, একটি সামান্য মুহূর্তের মধ্যে ভূতভবিষ্যৎবর্তমান ওতঃপ্রোতভাবে মিশিয়ে রয়েছে - বর্তমান প্রতি মুহূর্তে অতীতের সঙ্গে যোগমূত্র স্থাপন করে’ ভবিষ্যতের মুখে এগুচ্ছে চুষকের টানে লোহার মত। এক মুহূর্তের পক্ষে যেটা সত্য, অনন্তকালের পক্ষেও সেটা সত্য।

অখণ্ড জীবনের তত্ত্ব-কথায় যোগ-সাধনই হলো প্রয়োজনীয় কথা, বিয়োগ-সাধন নয়। রবীন্দ্রনাথের বেলাতেও দেখতে পাই, আমরা তাই। তাঁর তত্ত্বানুযায়ী—যোগ-ই অমরত্ব, বিয়োগ মৃত্যু। তাঁর মতে সেই মানুষ্য অমৃত-কে জানে, যে অতীত-বর্তমান-ভবিষ্যতের কেন্দ্রস্থলে ধ্যান-

বলে দণ্ডায়মান হয়ে সনাতন সম্বন্ধ-সত্যকে, অখণ্ড-যোগতত্ত্বকে উপলব্ধি করে। ব্যক্তিগত এক মানুষের পক্ষে শৈশব-কৈশোর-যৌবন প্রভৃতি বিভিন্ন অবস্থার কেন্দ্রস্থলে দাঁড়িয়ে এক অখণ্ড আমি-কে নিরীক্ষণ করা যেমন সহজ, অখণ্ডোপাসক রবীন্দ্রনাথের পক্ষে মহাকালের বিভিন্ন যুগাবস্থার কেন্দ্রস্থলে উপনীত হয়ে তার অখণ্ড প্রবাহের নিত্যগতি এবং চিরস্থিতির রহস্য উপলব্ধি করা তেমনির সহজ হয়েছে।

বস্তুতঃ অখণ্ডের আলোক দর্শনে যে প্রয়াসী নয়, এবং খণ্ডের প্রতিই যখন তার চিত্ত আসক্ত হয়, তখন অগাধ খণ্ডের প্রতি অগায়াচর টাকে সে পাপ মনে না। সে স্পর্ধিত হয়, নিষ্ঠুর হয়; সে পরের প্রতি অন্ধ হয়; সে ধর্মকেও নিজের সমতুল্য মনে করে না, এবং সত্যকেও নিজের দাসত্বে বিরূত করতে চায়। সে কেবলি অন্ধকে আবার করে, এইজন্ম অন্ধের আবারের ভয়ে রাত্রিদিন বর্মে চর্মে, অস্ত্রে-শস্ত্রে কণ্টকিত হয়ে বসে থাকে, সে আত্মরক্ষার জন্ম স্বপক্ষের অধিকাংশ লোককেই দাসত্বনিগড়ে বন্ধ করে রাখে—তার অসংখ্য সৈন্য মনুষ্যত্বভ্রষ্ট ভীষণ যন্ত্র ছাড়া আর কিছু নয় (স্বদেশ : নববর্ষ) সে স্বার্থের কৃপমকণ্ডুতায় লুপ্ত হয়, সে প্রচ্ছন্ন থাকে।'

কিন্তু অখণ্ডকে যিনি জানেন, “যিনি সর্বভূতকে আপনাই মত দেখেন, এবং আত্মাকে সর্বভূতের মধ্যে দেখেন তিনি প্রচ্ছন্ন থাকেন না। আপনাকে আপনাতেই যে বন্ধ করে, সে থাকে লুপ্ত; আপনাকে সকলের মধ্যে যে উপলব্ধি করে, সে হয় প্রকাশিত।” (শিক্ষার মিলন)

বলা নিস্প্রয়োজন, যে, অখণ্ড তত্ত্বের সম্যক উপলব্ধি না এলে' মনুষ্যত্বের এই প্রকাশ-তত্ত্বটির সার সংগ্রহ করা অসম্ভব। সকলের মধ্যে আপনাকে তিনিই উপলব্ধি করতে পারেন, যাঁর আত্ম-শিক্ষার সাধনায় দেশগত বা কালগত কোনো গোঁড়ামি নেই; দেশগত বিভিন্ন শিক্ষার সর্ববিধ খণ্ড-তত্ত্বের একত্র সম্মেলনে যিনি সমগ্র অখণ্ড সত্য তত্ত্বকে আবিষ্কার করে' নিতে জানেন। রবীন্দ্রনাথ তা' স্বাভাবিকভাবেই জানেন বলে' তাঁর শিক্ষা সম্বন্ধীয় প্রবন্ধনিচয়ের মধ্যে পরিপূর্ণ মনুষ্যত্ব-বিকাশের অভ্রান্ত উপায়-তত্ত্বই নির্দেশিত হয়েছে। প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য—এই উভয় দেশের বিভিন্ন শিক্ষাদর্শন একত্র করে' এক অভিনব মিলিত দর্শনের সম্ভাবনায়, তিনি সাধন-তৎপর ছিলেন। প্রাচ্য ও পাশ্চাত্যের শিক্ষাদীক্ষা, ধ্যানধারণার ভিন্নত্ব দর্শন করে' যারা বলে—প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য কখনও মিলিত হতে পারে না, তাদের মতবাদের যুক্তিপূর্ণ প্রতিবাদ রবীন্দ্রদর্শনে তাই মেলে।

রবীন্দ্রনাথ তাই বলেছেন : প্রাচ্যকে আজ বহিমুখী শিক্ষায়, 'বিজ্ঞান'-শিক্ষায় শিক্ষিত হতে হবে, ইহলৌকিক বস্তুজীবনকে জয় করতে হবে বাহুবলে ; নইলে সে পরাধীনতা-পাশে আবদ্ধ থাকবে চিরকাল । অপর পক্ষে পাশ্চাত্যকে শিক্ষিত হতে হবে অন্তর্মুখী শিক্ষায়, 'তত্ত্বশিক্ষায়' ; নইলে জাগতিক চরম উন্নতি থাকা সত্ত্বেও সে বর্বরোচিত জিগীষার উত্তেজনাতেই থাকবে প্রমত্ত । বিজ্ঞান ও তত্ত্বজ্ঞানের মিলন হলো শিক্ষার মিলন । “এই মিলনের অভাবে পূর্বদেশ দৈন্ত্য-পীড়িত ও নির্জীব ; আর এই মিলনের অভাবে পশ্চিম অশান্তির দ্বারা ক্ষুব্ধ, সে নিরানন্দ ।”

কিন্তু এই মিলন সম্ভব হবে কখন ?—নিজেকে জানলে এবং মানলে, এবং পরকে পরম আনুগত্য সহকারে জানবার ও মানবার সত্যতাপূর্ণ সদিচ্ছার সাধনা করলে, এই মিলন, পূর্ব-পশ্চিমের এই মিলন, জাতির সঙ্গে জাতির, একের সঙ্গে অপরের, এই মিলন, সম্ভব হবে । রবীন্দ্রের নীতিদর্শন (Ethical philosophy) ও ধর্মনীতির (theology) মূল কথা হচ্ছে এই নিজেকে জানার ও মানার আগ্রহ, এবং পরকে জানবার ও মানবার সদিচ্ছা ।

রবীন্দ্রের নীতিদর্শন ও সমাজতত্ত্ব আলোচনা করলে ছাথা যায় যে তাঁর মতে ব্যক্তিগত মানুষ সাধনবলে নিজেকে সম্পূর্ণরূপে বিকাশ করবে, বিকাশ করবে মঙ্গলের মধ্যে, প্রেমের মধ্যে ;—তারপর বৃহত্তর কল্যাণ-কামনায় স্বেচ্ছায় আত্মসমর্পণ করবে সমষ্টি-মঙ্গলে, সমষ্টি জানবে, সকলকে আত্মজ্ঞানে জীব-জীবন ধারণ করে' যাবে, কিন্তু আত্ম-স্বাতন্ত্র্য হারাবে না, পর-জাতির স্বাতন্ত্র্য হরণ করবার অভিলাষ স্বপ্নে কখনও পোষণ করবে না । তাকে মনে রাখতে হবে :—“একাকার হওয়া এক হওয়া নয় । যারা স্বতন্ত্র তারাই এক হতে পারে । পৃথিবীতে যারা পর-জাতির স্বাতন্ত্র্য হরণ করে, তারাই সর্বজাতির ঐক্য লোপ করে । ইম্পেরিয়ালিজম হচ্ছে অজগর সাপের ঐক্যনীতি ; গিলে খাওয়াকেই সে এক-করা বলে' প্রচার করে ।”

বোঝা যাচ্ছে : Imperialist বা Fascistদের মতো সমগ্র বিশ্ব-জগৎকে আপন বন্দীত্বের বন্ধনে এনে' অথবা এক 'কর্তৃত্বজার' বংশ সৃষ্টির অপরূপ সন্নীতি তিনি সমর্থন করেন না ; State Socialistদের মতো সমষ্টির যৌথ যুগপার্শ্বে ব্যক্তি-স্বাতন্ত্র্যকে তিনি বলি দিতেও চান না, অথবা উগ্রপন্থি individual anarchistদের মতো সমষ্টি-কল্যাণে-উদাসীন, সম্পূর্ণ বেপরোয়া ব্যক্তি স্বাতন্ত্র্যকে প্রশ্রয় দিতেও পারেন না । ব্যক্তি, তাঁর মতে, একটি ফুলের মত প্রমুদিত হবে প্রকৃতির উত্তানে,

আপন রূপে, রসে, গন্ধে প্রমুদিত করবে পৃথিবী, আপন 'বিশেষ শোভা' বিকাশ করে' যাবে অবিশ্রাম, স্বপ্নেও ক্ষতি করবে না অগ্ন্যস্ত কুসুমকলিকার, —পরন্তু অগ্ন্যস্ত কুসুমের সঙ্গে মিলিত থেকে উত্তানের মধ্যে এক অভিনব সমগ্রতার রূপ বিকশিত করবে। একদিকে নিজে, অপরদিকে নিজেকে সকলের মধ্যে মিলিত রেখে—সকলকে, সম্পূর্ণরূপে সুন্দর ও শোভন করার সদিচ্ছাই ব্যক্তির সঙ্গে সমষ্টিকে, সমষ্টির সঙ্গে ব্যষ্টিকে মিলিত করার নীতিদর্শন।

মিল-এর Utilitarianism-এর মধ্যে লোকমঙ্গলের যে ইঙ্গিত পাওয়া যায়, তার সঙ্গে রবীন্দ্রের এই নীতিদর্শনের বিশেষ পার্থক্য আছে। বলা বাহুল্য, মিলের মঙ্গলবাদ সামাজিক কর্তব্যবোধের ওপর প্রতিষ্ঠিত; রাষ্ট্রনৈতিক বিধিবিধানের প্রভাব তার মধ্যে আছে। ব্যক্তিকে অন্তরে বাহিরে বিকশিত করবার, নিজেকে জানবার এবং পরকে মানবার, স্বাঙ্গার স্বাতন্ত্র্য রক্ষা করবার, এবং পরাঙ্গার স্বাতন্ত্র্য স্বীকার করবার, কোনো ইঙ্গিত তাতে মেলে না। রবীন্দ্রের নীতিদর্শন ধর্মবোধের ওপর প্রতিষ্ঠিত। যে ধর্ম করবে, সে নিজেকে যেমন জাগরিত করবে, অপরকে জাগরিত হবার তেমনি সুযোগ দেবে। স্বেচ্ছায় “হবে” অগ্নে যাতে “হয়” স্বেচ্ছায় তার চেষ্টা করবে। এর মধ্যে রাজনৈতিক আইনবিধানের কোন চাপ নেই, ধর্মনৈতিক চিন্ত-প্রসারের জ্যোতিঃ সম্পদই আছে।

নীতিদর্শনকে সার্থক করতে হলে, তাই ধর্মের প্রয়োজন আছে। ধর্ম-সাধনা, রবীন্দ্রনাথের কাছে, প্রেম-সাধনা। প্রেম না হলে ধর্ম নিরর্থক, কল্যাণ বা শান্তি অমূলক-স্বপ্নকল্পনা। (শান্তি-নিকেতন, ১ম খণ্ড)

প্রেমের সূর্য্য-সাধনায় অন্ধকার দূরীভূত হয়, অহংকার চোখের জলে যায় ধুয়ে, মাথা নুইয়ে আসে আনন্দের ভক্তি-প্রেরণায়। মানুষের প্রতি অবিচার বা অনাচার করতে তখন স্বাভাবিকভাবেই আর ইচ্ছা জাগে না। সকলের মধ্যে নিজেকে এবং নিজের মধ্যে সকলকে অখণ্ডরূপে, আত্মারূপে ছাখবার তখন দৃষ্টি খোলে। ঐক্য-তত্ত্ব তখন আর পুঁথির পাতায় থাকে না, উপলব্ধির মণি-মঞ্জুষায় সঞ্চিত হয় মহাবিশ্বের মত। রবীন্দ্রকাব্যে ও দর্শনে প্রেমের তপস্যা তাই সবার আগে। রবীন্দ্র বলেন : প্রেমের ঈশ্বর দয়া না করলে, সব সাধনাই শূন্য, সব তত্ত্বই ব্যর্থতায় বিপর্যস্ত।

এই প্রেমের ঈশ্বর আমার মধ্যেই আছেন; শুধু জানতে পারি নি, জানতে চাইনি, তাই ইনি আমা থেকে দূরে রয়েছেন বলে' মনে হয়। যখন দূরে আছেন বলে' মনে হয়, তখন ঐকে বলি “তুহু”। “তুহু”

বলার অর্থ আর কিছু নয়, স্বাক্ষাকে স্বীকার করে' নিয়ে পরমাত্মাকে ব্যাকুল হয়ে ডাকা। রবীন্দ্রদর্শনের এই হলো দ্বৈতবাদ। আবার যখন প্রেমকে অনুভব করি অন্তরে, যখন এঁকে পেয়ে যাই; যখন ইনি অন্তরে সৃষ্টির দীপ্তিতে জাগ্রত হয়ে আমার অন্ধকার দূর করেন, অসত্য নাশ করেন, অমৃতের পথে টান দেন পরম স্নেহাবেগে, তখন ইনি আর 'তুহু' নন, "অহম্"—আমি প্রেম আমি সুন্দর, আমি সত্য ও কল্যাণ, আমি বিস্তৃত করবো নিজে, আমি গান গাইবো, আমি ফুল ছড়াবো, আত্ম-নিষ্করের' যখন 'স্বপ্নভঙ্গ' হয়েছে, এইবার করুণাধারা ঢালবো। রবীন্দ্রদর্শনে এই হলো একপ্রকারের অদ্বৈততত্ত্বোপলব্ধি।

বস্তু-জীবন ও ভাব-জীবন গভীরভাবে মনন করে' দেখলে বোঝা যায়, দ্বৈত ও অদ্বৈত—এই দুই তত্ত্বের মধ্যেই সত্য নিহিত আছে। বস্তু-জীবনে সত্য সত্যই আমরা ঈশ্বর থেকে নিজেকে সব সময় অভেদ ভাবতে পারি নে, আবার ভাবজীবনে মাঝে মাঝে নিজের মধ্যে তাঁর সঙ্গে নিজেকে অখণ্ডস্বরূপে দেখেও ফেলি। রবীন্দ্রদর্শনে তাই উভয় তত্ত্বের প্রতিই সত্যস্বীকৃতির সৌন্দর্য আছে। মোটামুটিভাবে ধরলে তাঁর ধর্মতত্ত্বকে বৈষ্ণবচার্য্য শ্রীল জীব গোস্বামীর অচিন্ত্যভেদাভেদতত্ত্বের কাছাকাছি বলে' মনে হয়।

বস্তুতঃ, ভগবান প্রেম-কৃষ্ণ আমাদের ভেদ আবার বিভেদ-ও বটেন। তিনি আমাদের আছেন, তত্ত্ব-সাধনায় ও শুদ্ধি প্রেরণায় তিনি আমাদের মধ্যে জাগরিত হন, চিন্তা-ধারার সঙ্গে একত্র আলিঙ্গিত হয়ে লীলাবিলাসে রাসোৎসবে প্রমুদিত হন; বলেন : হৃদয়ের এই ব্রজধাম ত্যাগ করে' "পাদমেকং ন গচ্ছামি"। আবার আমাদেরই নবতম এক বিরহসত্তে জাগরিত করবার জন্তে অন্তর্বন্দাবন ত্যাগ করে' কখন যেন লুকিয়ে যান, "নন্দপুর-চন্দ্র বিনা বৃন্দাবন" তখন "অন্ধকার" বলে' মনে হয়,—আমরা থেকে দূরে, দূরে-দ্বারকায় থেকে' আমাদের বলেন : "তুহু কই" "তুহু কই" ! - তাই কঁাদতে থাকি ব্যাকুল বেদনায়। চিন্তা রাখা যত ব্যাকুল হয়, ততই 'তুহু' প্রভাসিত হতে থাকে। দেখি : আমাদের চারিপাশে আমরাই আনন্দ বধনে ভগবান প্রেমকৃষ্ণ বিশ্ববৈচিত্র্যে লীলা করছেন, অদৃশ্যে থেকেও দৃশ্যমান হয়েছেন ওই লীলাকাশে, ওই শ্যামসমাচ্ছন্ন বৃক্ষাকীর্ণ ঘন-অরণ্যে, ওই সাগরে, ওই কৃষ্ণ-পর্বতে, ওই বিশ্বপ্রকৃতির বিচিত্র রূপ সৌন্দর্য্যে।

রবীন্দ্রনাথ তাই বলেন : তিনি কাছে'ও বটেন, 'দূরে' ও বটেন ;

দৃশ্য ও বটেন, ‘অদৃশ্য-ও’ বটেন ; ‘অহম্-ও’ বটেন আবার “তুহঁ-ও বটেন তিনি রূপে রূপে, প্রতিরূপে-ও বটেন, ‘বহিষ্ক-ও’ বটেন ।

সহজেই তাই বোঝা যাচ্ছে ; ঈশ্বর-তত্ত্ব নির্ণয়ে রবীন্দ্র ‘স্পিনোজা’ নন ; তিনিই একমাত্র নির্বিশেষ substance এই বলেই তিনি কান্ত হন না । তিনি ‘ডেকার্ড-ও’ নন ; ‘প্রকৃতি সৃষ্টির অব্যবহিত পরেই তিনি সৃষ্টির সান্নিধ্য ছেড়ে অন্যত্র অদৃশ্যে বাস করেছেন’ ‘পেনসনার’দের মত— প্রকৃতি থেকে তাঁর এই নিত্য-ভেদতত্ত্বে তিনি শ্রদ্ধাবান নন । পরন্তু স্পিনোজার ‘ইমানেন্স’ এবং ডেকার্ডের ‘ট্রান্সেনডেন্স’—এই দুই তত্ত্বকে সমন্বিত করে’ এক অখণ্ড-তত্ত্বে ঈশ্বরীয় সর্বব্যাপিত্বে প্রেমের নিত্য-ব্যাপ্তির সর্বসত্য, তিনি আত্মস্থাপন করেছেন । “সমস্ত মানুষের সুখদুঃখকে এক করে যে-একটি পরম বেদনা, পরম প্রেম আছেন, তিনি যদি শূন্য কথার কথা মাত্র হতেন, তবে বেদনার এই গতি কখনই এমন বেগবান হোতে পারত না । ধনীদরিদ্র, জ্ঞানী অজ্ঞানী সকলকে নিয়ে সেই এক পরম প্রেম চিরজাগ্রত আছেন বলেই এক জায়গার বেদনা সকল জায়গায় কৈপে উঠছে । (পাপের মার্জনা : শান্তি-নিকেতন ১৭শ খণ্ড)

মানুষের জন্য মানুষের সর্বজনীন বেদনাবোধের অস্তিত্ব থেকে প্রেমের বিশ্বব্যাপিত্ব তিনি এইভাবে উপলব্ধি করেছেন ।

প্রেমের নিত্য ব্যাপ্তির এই সত্য যখন সর্বমানুষের উপলব্ধির বিষয় হবে, মানুষে-মানুষে, দেশে দেশে, পূর্ব-পশ্চিমে তখন আর ভেদ থাকবে না । কবি কিপলিঙ-এর অশ্রদ্ধেয় মতবাদ (পূর্ব-পশ্চিম কখনও এক হবে না) ধুলিসাং হয়ে যাবে চকিতে । বিজ্ঞান ও তত্ত্বকথা তখন একত্র মিলিত হবে, পূর্ব হাত পাতবে পশ্চিমের কাছে, পশ্চিম হাত পাতবে পূর্বের কাছে । উভয়ে উভয়ের শক্তিতে শক্তিমান হয়ে হাত ধরাধরি করে চলবে অসং থেকে সতের পথে, অন্ধকার থেকে আলোকের পথে, মৃত্যু থেকে অমৃতের পথে । বলবে : ভয় নেই, আর ভয় নেই । প্রেমের রূপায় মিলনকে যখন জানা গেছে, হৃদয় দিয়ে মানা গেছে, অন্তরের গভীরে আনা গেছে,—ভয় নেই, আর ভয় নেই ।

“উদয়ের পথে শুনি কার বাণী

ভয় নাই, ওরে ভয় নাই—

নিঃশেষে প্রাণ যে করিবে দান

ক্ষয় নাই, তার ক্ষয় নাই ।”

বাংলায় দর্শন

ডাঃ শ্রীরাসবিহারী দাস, এম. এ, পি. এইচ. ডি।

শিল্পকলা, সাহিত্য, বিজ্ঞান, দর্শন, যে কোন জাতির, যে কোন দেশের সভ্যতার বিশেষ অঙ্গ। এই সব সংস্কৃতিমূলক বিষয়সমূহের অনুশীলন ব্যতিরেকে কোন জাতিই প্রকৃত অর্থে সভ্যপদবাচ্য হইতে পারে না। এই সব বিষয়ের মধ্যে আবার দর্শনের একটি প্রকৃষ্টস্থান রহিয়াছে বলিয়া আদর্শনিকেরও স্বীকার করিতে হয়। কার্ট হেগেলকে ছাড়িয়া দিলে বর্তমান জার্মান সভ্যতার এবং প্লেটো এরিস্টোটলকে ছাড়িয়া দিলে প্রাচীন গ্রীক সভ্যতার মূল্য কি থাকে, কি না থাকে, তাহা ভাবিয়া দেখিবার বিষয়।

সভ্যতা বলিতে শুধু বাহিরের সাজসরঞ্জাম, রাস্তাঘাট, ঘরবাড়ী বা কলকারখানা বুঝায় না। যে মানুষ এই সব ব্যবহার করে, এগুলির দ্বারা তাহার সভ্যতা সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ অনুমান করিতে পারা যায় মাত্র। বাস্তবিক অর্থে সভ্যতা বলিতে মানুষের এক বিশিষ্ট মনোভাব বা আধ্যাত্মিক অবস্থাই বুঝায়। সভ্যতার এই রকম আধ্যাত্মিক অর্থ আছে বলিয়াই মানুষের সভ্যতা বা সংস্কৃতিকে এতটা মূল্য দেওয়া হয়।

সভ্যতা বলিতে যে বিশিষ্ট মনোভাব বা আধ্যাত্মিক অবস্থা বুঝায়, সে মনোভাব বা আধ্যাত্মিক অবস্থা কিরূপ, তাহা এক কথায় বুঝাইয়া বলিতে পারা যাইবে না। তবে একথা সত্য যে, উচ্চাঙ্গের সৌন্দর্য্যবোধ, গভীর জ্ঞানপিপাসা ও সাধু প্রবৃত্তি তাহার বিশেষ অঙ্গ। সব সভ্য মানবের মধ্যেই যে সৌন্দর্য্যবোধ, জ্ঞানপিপাসা এবং সুপ্রবৃত্তি সমানভাবে বর্তমান থাকে তাহা নহে। কাহারও মধ্যে একটা প্রবল, অগ্ৰাণী অপেক্ষাকৃত ক্ষীণভাবে থাকে। কিন্তু সভ্যতাকে পূর্ণাঙ্গ হইতে হইলে এই সব গুণই তাহাতে যথাযথভাবে বিদ্যমান থাকা আবশ্যক।

এই সভ্য মনোভাব হইতেই শিল্পকলা সাহিত্য বিজ্ঞান দর্শন প্রভৃতির সৃষ্টি হয়। মুখ্য অর্থে সভ্যতা বলিতে এক বিশিষ্ট মনোভাব বুঝাইলেও সেই মনোভাব হইতে যাহা প্রসূত হয়, তাহাকেও সভ্যতার অঙ্গ বলিয়া ধরিয়া লওয়া যায়। এই জন্যই দর্শন বিজ্ঞান প্রভৃতিকে সভ্যতার অঙ্গ বলা হইয়াছে। বস্তুতঃ যে জ্ঞানপিপাসা হইতে দর্শন বিজ্ঞানের উৎপত্তি, দর্শন বিজ্ঞানের চর্চা দ্বারাই সেই পিপাসার তৃপ্তি ও পুষ্টি সাধিত হয়।

সুতরাং সাহিত্য বিজ্ঞান দর্শন প্রভৃতিকে সভ্যতার অঙ্গ বলিলে অযৌক্তিক কিছু বলা হয় না।

কেহ কেহ মনে করেন, শিল্পকলা ও সাহিত্য, এমন কি বিজ্ঞানও মানবমনের বা সভ্যতার, যে স্তরে উদ্ভূত হয়, দর্শন তদপেক্ষা উচ্চস্তরের অভিব্যক্তি ; দার্শনিক জ্ঞানই শ্রেষ্ঠ জ্ঞান, দার্শনিক মনোভাবই মানবমনের প্রকৃষ্টতম অবস্থা। একথা অনেকে স্বীকার নাও করিতে পারেন। তবে দার্শনিক মনোভাব মানব-সভ্যতার কিংবা আধ্যাত্মিকতার শ্রেষ্ঠ অভিব্যক্তি না হইলেও, দর্শন যে সভ্যতার এক বিশেষ অঙ্গ, সে বিষয়ে মতদ্বৈধের আশঙ্কা খুবই কম। দর্শন বাতিরেকে কোন সভ্যতাই পূর্ণাঙ্গ হইতে পারে না। অত্যাশ্রয় বিষয়ে প্রকর্ষ লাভ করিলেও, যদি কোন সভ্যতায় দর্শনের সংস্পর্শ না থাকে, তাহা হইলে সে সভ্যতায় আত্মচেতনের অভাব রহিয়াছে বলিয়াই মনে হইবে। স্ব-সম্বিতের (self-consciousness) অভাবে মানুষ যেমন মানব নামের সম্পূর্ণ যোগ্য হয় না, তেমনই দার্শনিকতার অভাবেও সভ্যতার আলোক নিস্ত্রভ হইয়া পড়ে।

ভারতীয় সভ্যতায় দার্শনিকতার অভাব ছিল না। এদেশের দর্শনই বিশেষ গৌরবের বিষয়। এ দেশের উপর দিয়া অনেক ঝঞ্ঝাবাত চলিয়া গিয়াছে, কিন্তু তাহা সত্ত্বেও বহু শতাব্দী ধরিয়া এদেশের দার্শনিক চিন্তাধারা অব্যাহতভাবে চলিয়াছিল। পাশ্চাত্য সভ্যতার সংঘর্ষে আসিয়া যেন সে চিন্তাধারা বিচ্ছিন্ন হইয়া গিয়াছে, কিংবা লুপ্ত হইয়া যাইতে বসিয়াছে। এ দেশের শিল্পকলা ও সাহিত্য প্রথম সংঘাতের বিয়ুচাবস্থা কাটাইয়া সচেতন হইয়া উঠিয়াছে এবং বিশ্বসভ্যতাকে নিজেদের দানে পরিপুষ্ট করিতেছে। বিজ্ঞানেও ভারতীয়েরা বিশেষ কৃতিত্ব প্রদর্শন করিতেছেন। কিন্তু দর্শনে? সমসাময়িক দর্শনে ভারতীয়েরা কি দান করিয়াছেন? এই প্রশ্নের উত্তরে আমাদের বিশেষ কিছু বলিবার নাই।

কেন এই রকম হইয়াছে তাহার সম্যক কারণ নিরূপণ করা হয় ত মুকঠিন। কিন্তু খুব সম্ভবতঃ ইহার একটি কারণ এই যে, আমাদের দার্শনিক শিক্ষাদীক্ষা ও দার্শনিক চর্চা বিদেশী ভাষায় করিতে হয়। ভাষার সঙ্গে ভাবের ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ রহিয়াছে। বিদেশীভাষায় আমরা গভীরভাবে বা মৌলিকভাবে কিছু ভাবিতে পারি না। যে রকম কথায় যে ভাব পাইয়া থাকি, সেই রকম ভাষাতেই সেই জাতীয় ভাবের সাধারণতঃ পুনরাবৃত্তি করিয়া থাকি। বিদেশী ভাষার সাহায্যে এর চেয়ে অধিক আর অগ্রসর হওয়া যায় না।

এখানে বলা যাইতে পারে, বিজ্ঞানীরাও ত বিদেশী ভাষায় বিজ্ঞানের চর্চা করিয়া থাকেন, এবং তাহা সঙ্গেও বিজ্ঞানে মৌলিকতা ও কৃতিত্বের পরিচয় দিয়া থাকেন। কিন্তু বুঝিয়া দেখা উচিত, বিজ্ঞান ভাষার উপর ততটা নির্ভর করে না, যতটা দর্শন নির্ভর করে। শুধু ভাষাবদ্ধ ভাব নিয়াই বিজ্ঞানের কারবার নয়; প্রয়োগশালায় নানা যন্ত্রপাতি নির্যা বহু চাক্ষুষ পদার্থের সহিত বিজ্ঞানীকে সাক্ষাৎভাবে সংস্পৃষ্ট হইতে হয়। আর বিজ্ঞানে প্রধানতঃ যে ভাষা ব্যবহৃত হয়, তাহা বহুলাংশে কতকগুলি সাক্ষেতিক চিহ্ন মাত্র। এই রকম বৈজ্ঞানিক ভাষার প্রকৃতি এবং আমাদের সাধারণ চলিত ভাষার প্রকৃতি ঠিক এক রকমের নয়। বৈজ্ঞানিক ভাষায় কোন প্রকারের জাতিগত বা দেশগত বৈশিষ্ট্য নাই। এ রকম ভাষাকে দেশী বা বিদেশী বলার কোন অর্থ নাই। কিন্তু দার্শনিক ভাষা সেই রকম নয়। চলিত সাধারণ ভাষাই দর্শনের ভাষা। এই ভাষার সাহায্যেই দার্শনিক চিন্তা চলিতে পারে। সুতরাং বোঝা যাইতেছে, চাক্ষুষ পদার্থের সহিত সাক্ষাৎ সংসর্গে আসিয়া, গাণিতিক সার্বভৌম ভাষা নিয়া বিজ্ঞানীর কাজ করিতে হয় বলিয়া বিজ্ঞানের উপর দেশীয় ভাষার কোন প্রভাবই পড়ে না।

তাহা ছাড়া বিজ্ঞানের চেয়ে দর্শনের জীবনের সঙ্গে নিকটতর সম্বন্ধ। জীবনের—বিশেষতঃ আধ্যাত্মিক জীবনের—নানাবিধ সমস্তার সমাধানের জন্যই দর্শনের উৎপত্তি ও বিকাশ। যাঁর জীবনের অনুরূপ যত গভীর, তাঁর কাছে জীবনের সমস্যাও তত তীব্রভাবে আসে। সেই সমস্তার সমাধানের জন্যও তিনি অনুরূপ আন্তরিকতা ও ব্যগ্রতার সহিত দার্শনিক প্রয়াসে ব্রতী হন। ইহা হইতেই বড় বড় দর্শনের সৃষ্টি হয়। আরও দেখা যায় যে, মনের গভীর ভাবের বা তীব্র অনুভবের কথা সাধারণতঃ নিজের মাতৃভাষায় যত সহজে ব্যক্ত করা যায়, বিদেশীভাষায় তত সহজে পারা যায় না। মনের উপরকার হালকা কথাগুলিই যেন বিদেশীভাষায় ব্যক্ত করিয়া থাকি; এবং বিদেশীভাষায় যাহা বলা হয় তাহাও যেন কতকটা অস্পষ্ট ও ক্ষীণভাবে আমরা ধারণ করিতে পারি। এরকম অবস্থায়, বিদেশী ভাষার সাহায্যে যেন আমাদের মনের কোন গভীর কথাই ব্যক্ত হইয়া আসে না, ও দার্শনিক কোন তত্ত্বকথাই তেমন গভীর ও স্পষ্টভাবে আমাদের মনে প্রবিষ্ট হয় না। এরকম পরিস্থিতিতে দর্শনের কোন নূতন বা গভীর কথা আমাদের নিকট হইতে কিরূপে আশা করা যাইতে পারে?

এই অস্বাভাবিক অবস্থা দূরীকরণের জগ্ৰহই কতিপয় দর্শনানুরাগী অধ্যাপকের উৎসাহ ও চেষ্টায় সম্প্রতি 'বঙ্গীয় দর্শন পরিষদ' প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে এবং এই 'দর্শন' পত্রিকার প্রচার হইতে চলিয়াছে। আশা করা যায়, বাংলা ভাষায় দর্শনালোচনার কলে বাংলা দেশে দার্শনিক চিন্তার প্রসার হইলে এদেশেও দর্শনের নূতন ধারা বহিতে থাকিবে। আমরা আত্মপ্রত্যয়ের সহিত দর্শনে নূতন কথা বলিতে সাহসী হইব। পাশ্চাত্য দার্শনিকদের কথার ক্ষীণ প্রতিধ্বনি মাত্র করিব না।

উপরে ভাষা ও দার্শনিক চিন্তার মধ্যে যে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধের কথা বলা হইয়াছে, তাহা সত্য না হইলেও বাংলা ভাষায় দর্শনালোচনার যথেষ্ট আবশ্যকতা রহিয়াছে। কেহ কেহ বলিতে পারেন ভাষার জগ্ৰহ দার্শনিক চিন্তার কিছু আসিয়া যায় না; যে কোন ভাষায়ই, অথবা কোন চলিত ভাষার আশ্রয় না লইয়াও, আমরা দার্শনিক ভাব পোষণ করিতে পারি। তাহা হইলেও, আমরা যদি বাংলা ভাষাকে সভ্যভাষা বলিয়া দাবী করিতে পারি, তবে সে ভাষায় দর্শনের কথা বলা যাইবে না, বা বলা হইবে না, তাহা কি হইতে পারে? যদি না বলা যায়, বা বলা না হয়, তাহা হইলে তাহাতে সে ভাষার, বা সে ভাষাভাষীদের দীনতাই প্রকাশ পাইবে। এ কথা অস্বীকার করা যায় না যে বাংলা ভাষায় অগ্ৰাণ্ত বিষয় সম্বন্ধে যেমন পুস্তক ও প্রবন্ধাদি লিখিত ও প্রকাশিত হইতেছে, দর্শন সম্বন্ধে তেমন কিছু হইতেছে না। সুতরাং অন্ততঃ আমাদের ভাষার ও সাহিত্যের এই অভাব দূর করিবার জন্যও আমাদের বাংলা ভাষাতেই দর্শনের আলোচনা করা একান্ত আবশ্যক। এই দিক্ দিয়া বিচার করিলেও মনে হয়, 'দর্শন-পরিষদ' ও 'দর্শন' পত্রিকা প্রত্যেক চিন্তাশীল বাঙ্গালীর নিকট হইতে সহানুভূতি ও সাহায্যলাভ করিবে। ঘাঁহারা জ্ঞানে ও পাণ্ডিত্যে আমাদের অগ্রণী, তাঁহারা বাংলা ভাষাতেই দর্শন সম্বন্ধে পুস্তক ও প্রবন্ধাদি রচনা ও প্রকাশ করিয়া ভাষার ও সাহিত্যের সম্পদ ও গৌরব বৃদ্ধি করিবেন।

সম্পাদকীয়

বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের মুখপত্র 'দর্শনের' প্রথম সংখ্যা প্রকাশিত হইল। বাঙলা ভাষায় দার্শনিক চর্চার প্রয়োজনীয়তা সম্বন্ধে পরিষদ-সম্পাদক ডাঃ শ্রীরাসবিহারী দাস মহাশয়ের যে প্রবন্ধটি এই পত্রিকায় প্রকাশিত হইল তাহা হইতেই পাঠকবর্গ দর্শন পত্রিকার আবশ্যিকতা সম্বন্ধে বিশেষ অবগত হইবেন। সুতরাং এই বিষয়ের পুনরুল্লেখ করা নিম্প্রয়োজন। আজ এই শিশু প্রতিষ্ঠানটা যে নবীন প্রাণ ও নবীন আশা লইয়া সর্গোরবে মস্তক উত্তোলন করিয়া দণ্ডায়মান হইবার প্রচেষ্টায় ত্রুটি হইয়াছে আশা করি তাহা বাঙলা মায়ের চিন্তাশীল সম্ভান মাত্রেই সহানুভূতি ও দৃষ্টি আকর্ষণ করিবে। আমরা বাঙালী দর্শনানুরাগীগণকে পরিষদের সভ্য-শ্রেণীভুক্ত হইয়া এই পত্রিকায় প্রবন্ধাদি লিখিয়া এই মহদমুষ্ঠানটাকে সাফল্যমণ্ডিত করিয়া তুলিতে বিশেষ অনুরোধ করিতেছি।—সর্বসাধারণের বিজ্ঞপ্তির জন্য এই পত্রিকার পরিশিষ্ট অংশে পরিষদের বিস্তৃত নিয়মাবলী দেওয়া হইল।

কবিগুরু শ্রীরবীন্দ্রনাথের মহাপ্রয়াণে আজ সমগ্র বাঙলা দেশ শোকে মুহুমান। কবির দেহত্যাগে শুধু বাঙলার নয় সমগ্র ভারতীয় সংস্কৃতি ও চিন্তাধারার প্রকাশে যে ব্যাঘাত ঘটয়াছে তাহা সূদূর ভবিষ্যতেও দূরীভূত হইবে কিনা তাহা কে জানে? রবীন্দ্রনাথের কাব্য ও সাহিত্য যে দার্শনিকজগতে অতি উচ্চ স্থান অধিকার করিয়া বসিয়াছে তাহা বলাই বাহুল্য। কবির অনেক সঙ্গীত ও কাব্যই যে আমাদের প্রাণে বৈদিক যুগের উপনিষদের গায় এক অলৌকিক আনন্দ সৃষ্টি করে তাহা বোধ হয় কাহাকেও স্মরণ করাইয়া দিবার প্রয়োজন নাই। আমরা প্রকৃতই অনুভব করিতেছি যে এখন রবীন্দ্রনাথের দার্শনিক চিন্তা সম্বন্ধে বিশেষ গবেষণার প্রয়োজন; কারণ আমাদের ইহাই যুক্তিসঙ্গত বিশ্বাস যে তাঁহার এই দার্শনিক চিন্তাধারার সহিত সম্যক পরিচিত না হইয়া কেহ যদি তাঁহার কাব্য ও সাহিত্যের সমালোচনা করিতে বসেন তবে সে সমালোচনা নিতান্তই অসম্পূর্ণ ও ভ্রমাক্রমক হইবে। আজ আমরা স্মরণ করিয়া বিশেষ

আনন্দিত হইতেছি যে ভারতীয় দার্শনিক সম্মেলনের (Indian Philosophical Congress) প্রথম অধিবেশনে শ্রীরবীন্দ্রনাথই প্রথম সভাপতির আসন অলঙ্কৃত করিয়া সম্মেলনকে ধন্য করিয়াছেন।

কবির মুহুর্তে বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের এক বিশেষ সভার অধিবেশন হয়। উক্ত সভার সভাপতিত্ব করেন পরিষদের সহ-সভাপতি ডাঃ শ্রীশুশীল কুমার মৈত্র মহাশয়। এই সভায় নিম্নলিখিত প্রস্তাবটী সর্বসমবেত ভদ্রমণ্ডলীকর্তৃক গৃহীত হয় : -

“বঙ্গীয় দর্শনপরিষদের এই সভা বঙ্গমাতার সুসন্তান, নিভীক স্বদেশ-প্রেমিক, ভারতীয় সভ্যতা ও সংস্কৃতির একনিষ্ঠ সেবক এবং জগৎরোগ্য দার্শনিক-কবরবীন্দ্রনাথের মহাপ্রয়াণে গভীর শোক প্রকাশ করিতেছে। তাঁহার প্রদীপ্ত প্রতিভার অশেষ অমূল্য অবদানে বাংলা ভাষা ও সাহিত্য পরিপুষ্ট ও সমৃদ্ধ হইয়াছে; তাঁহার অনুপম ভাবধারা বাংলা সাহিত্যের ইতিহাসে এক নবযুগের অবতারণা করিয়াছে। তাঁহার সর্বতোমুখী প্রতিভার আলোকে সাহিত্য ও দর্শন, ধর্ম ও বিজ্ঞান, কবিতা ও ললিত-কলা, রাজনীতি ও সমাজতত্ত্ব প্রভৃতি বিভিন্ন ক্ষেত্র সমুদ্ভাসিত হইয়াছে।

এই সভা মহামনোবী রবীন্দ্রনাথের পরলোকগত আত্মার উদ্দেশ্যে গভীর শ্রদ্ধানিবেদন করিতেছে; এবং তাঁহার শোকসন্তপ্ত পরিবারের নিকট আন্তরিক সমবেদনা জ্ঞাপন করিতেছে।”

কলিকাতা সংস্কৃত কলেজের অধ্যাপক ডাঃ শ্রীশুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত এম্. এ, পি. এইচ.-ডি, (ক্যান্টাব্) মহাশয় কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শন বিভাগের জর্জ দি ফিফ্থ অধ্যাপকের আসন গ্রহণ করিয়াছেন—ইহাতে আমরা বিশেষ আনন্দিত হইয়াছি। ডাঃ দাশ-গুপ্ত মহাশয়কে আমরা সাদর সম্ভাষণ জানাইতেছি। দার্শনিক জগতে ডাঃ দাশ-গুপ্তের পরিচয় নূতন করিয়া দিবার কোন প্রয়োজন নাই। তিনি ভারত ও ভারতেতর দেশ-সমূহে অতি সুপরিচিত দার্শনিক। স্মার সর্বপল্লী রাধাকৃষ্ণণের স্থানে উপযুক্ত ব্যক্তিই যে মনোনীত হইয়াছেন তজ্জগৎ বিশ্ববিদ্যালয়ের কর্তৃপক্ষকে আমরা ধন্যবাদ দিতেছি। সংস্কৃত কলেজ হইতে তিনি শীঘ্রই অবসর গ্রহণ করিয়া বিশ্ববিদ্যালয়ে যোগদান করিবেন।

*

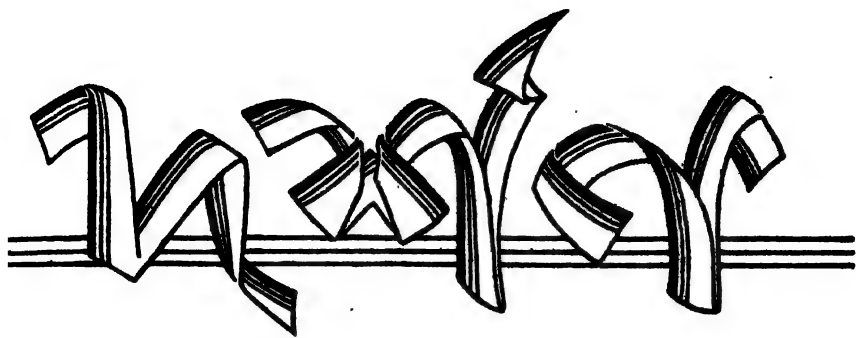
*

*

*

বাংলা ভাষায় পাশ্চাত্য দর্শনের আলোচনা করিতে হইলে সর্বপ্রথমে চাই আমাদের বৈদেশিক শব্দের পরিভাষা। সুতরাং এই পরিভাষা সৃষ্টি

করাও আমাদের পরিষদের একটী প্রধান পরিকল্পনা। এতদ্ব্যতীত পরিষদ হইতে একটী পরিভাষা-সমিতি গঠিত হইয়াছে। এই সমিতি প্রকাশিত প্রবন্ধ ও পুস্তকাদির সাহায্যে পরিভাষার সৃষ্টি করিবার প্রয়াস পাইবেন; এবং দর্শনের প্রতি সংখ্যায় এই পরিভাষা ক্রম ক্রমে প্রকাশিত হইবে। আমরা পরিষদের সদস্য ও পত্রিকার পাঠকবর্গকে এই মহতী প্রচেষ্টাকে ফলপ্রসূ করিয়া তুলিতে সাদরে আহ্বান করিতেছি। তাঁহারা যেন অনুগ্রহ করিয়া বিভিন্ন শব্দের পরিভাষার যুক্তিসঙ্গত প্রস্তাব করিয়া দর্শনের কার্যালয়ে পাঠাইয়া দেন। আমরা ইতিমধ্যেই এইরূপ প্রস্তাব পাইয়াছি—দর্শনের আগামী সংখ্যায় উহা প্রকাশিত হইবে।



(ত্রৈমাসিক পত্রিকা)

দ্বিতীয় সংখ্যা]

মাঘ

[সন ১৩৪৮ সাল

সম্পাদক—

শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম. এ, পি-এচ. ডি

সূচীপত্র

কার্তিক সংখ্যা

১। দর্শনের স্বরূপ—ডক্টর শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম্. এ, পি-এচ্. ডি	১
২। নিগূর্ণ ব্রহ্ম ও ঈশ্বর—শ্রীকোকিলেশ্বর শাস্ত্রী, এম্. এ	... ১৭
৩। অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধ—শ্রীকলাগ চন্দ্র গুপ্ত, এম্. এ	... ২১
৪। ভ্রমপ্রত্যক্ষ ও ইন্দ্রিয়োপাত্তবাদ—শ্রীচন্দ্রোদয় ভট্টাচার্য্য, এম্. এ	... ৩১
৫। দেশবিচার—শ্রীকালিদাস ভট্টাচার্য্য, এম্. এ	... ৪৫
৬। উপনিষদের আলোচ্য বিষয়—শ্রীহিরণ্ময় বন্দ্যোপাধ্যায়, আই. সি, এম্. ৬৩	
৭। দার্শনিক রবীন্দ্রনাথ—শ্রীঅমিয়রতন মুখোপাধ্যায়, এম্. এ	... ৭১
৮। বাংলায় দর্শন—ডক্টর শ্রীরাসবিহারী দাস, এম্. এ, পি-এচ্. ডি	৮৪
৯। সম্পাদকীয়	... ৮৯

মাঘ সংখ্যা

১। ত্র্যাড্‌লের অবৈতবাদ—অধ্যাপক শ্রীহরিন্দাস চৌধুরী, এম্. এ	... ৯৩
২। ঈভিপাস্‌ এষণা—অধ্যাপক শ্রীশঙ্কুনাথ রায়, এম্. এ	... ১০৮
৩। জৈনদর্শনে পরিণামতত্ত্ব—অধ্যাপক শ্রীহরিমোহন ভট্টাচার্য্য, এম্. এ	১১৪
৪। সৌন্দর্য্যতত্ত্ব—অধ্যাপক শ্রীজ্যোতিষ চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম্. এ	... ১২২
৫। বিদেহমুক্তি ও জীবমুক্তি—অধ্যাপক শ্রীমাধবদাস চক্রচর্টী,	
এম্. এ, সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ	... ১৩৯
৬। উপনিষদের আলোচ্য বিষয়—শ্রীহিরণ্ময় বন্দ্যোপাধ্যায়, আই. সি, এম্. ১৪৮	
৭। সম্পাদকীয়	... ১৫৭
৮। পুস্তক পরিচয়	... ১৬৪
৯। ভারতীয় দার্শনিক-পরিভাষা সমিতি—	

অধ্যাপক ডক্টর শ্রীধীরেন্দ্র মোহন দত্ত, এম. এ, পি-এচ্. ডি ১৬৭

১০। আরিষ্টটল্ ও মিলের তর্কবিজ্ঞানের পরিভাষা—

অধ্যাপক শ্রীহরিমোহন ভট্টাচার্য্য, এম. এ ... ১৭১

ব্র্যাডলের অদ্বৈতবাদ

অধ্যাপক শ্রীহরিদাস চৌধুরী, এম, এ

[মিষ্টার এফ্. এচ্. ব্র্যাডলে একজন খ্যাতনামা ইংরাজ দার্শনিক। তিনি দর্শনের বিভিন্ন বিষয়ে মূল্যবান গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন। তাঁহার লিখিত 'অ্যাপিয়ারেন্স অ্যাণ্ড রিয়ালিটি,' 'প্রিন্সিপ্লস অব লজিক,' 'এথিক্যাল ট্যাডিস' এবং 'এসেজ্ অন টুথ অ্যাণ্ড রিয়ালিটি' নামক পুস্তকগুলি দার্শনিক মহলে বিশেষ সমাদর লাভ করিয়াছে। সাধারণভাবে তিনি হেগেলপন্থী বলিয়া পরিচিত হইলেও তাঁহার দার্শনিক মতবাদ স্ত্রুশনিক জার্মান দার্শনিক হেগেলের মতবাদ হইতে অনেকাংশে ভিন্ন এবং কতকাংশে অদ্বৈতবেদান্তের অনুরূপ। এই প্রবন্ধে তাহার স্থূল পরিচয় পাওয়া যাইবে।—সম্পাদক]

ইন্দ্রিয়-অনুভূতির গতি অতিক্রম করিয়া মানুষ যখন তত্ত্বজিজ্ঞাসু হয় তখন তাহার জ্ঞানদৃষ্টির সম্মুখে ফুটিয়া উঠে এক অদ্বৈত, অখণ্ড অবিভাজ্য সত্য। সূক্ষ্ম দার্শনিক চিন্তা যেমন বিশ্বের অনন্ত বৈচিত্র্যের পশ্চাতে এক অদ্বিতীয় অনন্ত তত্ত্বের সন্ধান দেয়, সুগভীর আধ্যাত্মিক উপলব্ধির দ্বারাও লাভ হয় সেই অদ্বৈত সত্যেরই অভ্রান্ত সাক্ষাৎ পরিচয়। দার্শনিক চিন্তাধারার স্বাভাবিক গতিই হইল 'বহু'কে 'এক'র মধ্যে, বৈচিত্র্যকে অনন্ত সত্তার মধ্যে তুলিয়া ধরা, এবং আবার সেই অনন্ত এক হইতে অনন্ত বৈচিত্র্যময় এই বিশ্বের উৎপত্তি ও ক্রমাভিব্যক্তির একটা সুস্বচ্ছ বিবরণ দেওয়া। যে পর্যন্ত দর্শন 'একমেবাদ্বিতীয়ম্'কে সৃষ্টির আদি

এবং অন্তরূপে প্রদর্শন করিতে না পারে সে পর্য্যন্ত তাহা স্থির ও নিশ্চিন্ত-ভাবে স্থিতিলাভ করিতে পারে না। পৃথিবীর বিভিন্ন দেশের ও বিভিন্ন যুগের শ্রেষ্ঠ দার্শনিকদের মতবাদ হইতে এই কথাই নিঃশংসয়ে প্রমাণিত হয়। প্রাচীন গ্রীক দার্শনিক প্লেটো ও আরিস্টটল্‌এর নিকট চরম সত্যের এই অনন্ত রূপই প্রতিভাত হইয়াছিল, প্লেটো তাহার নাম দিলেন শিব-সত্তা (Idea of the Good), আর আরিস্টটল্‌ উহাকে বলিলেন অচল বিশ্বপরিচালক (Unmoved Mover of the world)। স্পিনোজার অদ্বিতীয় অসীম দ্রব্য (One Infinite Substance) এবং হেগেলের স্বীকৃত পরমাত্মা (Absolute Spirit) “একম্ সৎ” এরই মহিমা প্রচার করে। আমাদের দেশের শঙ্কর ও রামানুজের চিন্তাধারাও “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম”কেই পূর্ণভাবে প্রতিষ্ঠা করিবার বিপুল প্রয়াস। আধুনিক যুগে গ্রীন্, ব্র্যাড্লে, রয়িস্, ক্রোচে, জেনটিলে, বার্গসেঁ, এমন কি বস্তুতত্ত্ববাদী আলেকজান্ডার পর্যন্ত পরমতত্ত্বকে এক ও অদ্বিতীয় রূপেই বুঝিবার চেষ্টা করিয়াছেন। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে অতীন্দ্রিয় অপরোক্ষানুভূতির দ্বারা যে অনন্ত সত্যের সাক্ষাৎকার লাভ হয়, দার্শনিক চিন্তা তাহাকেই বুদ্ধির নিকট স্বচ্ছ ও পরিষ্কৃত করিবার চেষ্টা করে। ব্র্যাড্লে'র দর্শন সম্বন্ধে বলা যাইতে পারে যে অস্পষ্ট অপরোক্ষানুভূতির ভিত্তিতেও বিচারবুদ্ধির সাহায্যে সত্যকে প্রতিভাত করিবার ইহা একটা বিরাট চেষ্টা। ব্র্যাড্লে'র দর্শনে অদ্বৈতবাদ তর্কবুদ্ধির সহায়ে ঠিক কিভাবে বিকাশলাভ করিয়া কি রূপ ও পরিণতি লাভ করিয়াছে, আমরা এই প্রবন্ধে তাহাই সংক্ষেপে আলোচনা করিব।

দর্শনের উদ্দেশ্য সৃষ্টির চরম রহস্য ভেদ করা। এবং পরম সত্যের শাস্বত স্বরূপ উদ্ঘাটন করা। কিন্তু সত্য নির্ণয় করিবার উপায় কি? সত্য যখন আমাদের নিকট আত্মপ্রকাশ করিবে তখন তাহাকে কোন চিহ্ন দ্বারা চিনিয়া লইব, কোন দিশারীর অভ্রান্ত নির্দেশে নিঃসন্দ্বিদ্ধ হইয়া সত্যকে পরমশ্রদ্ধাভরে বরণ করিতে সমর্থ হইব? ব্র্যাড্লে বলেন যে দর্শনের দিক হইতে বুদ্ধিই আমাদের সত্যানুসন্ধানের দিশারী; কোন বিষয় সম্বন্ধে বিচার করিতে গিয়া আমাদের বিচারমূলক চিন্তাধারা যখন একটা স্বচ্ছন্দ পরিভূক্তি লাভ করে তখনই বুঝিব যে আমরা সত্যের সন্ধান পাইতেছি। এখন প্রশ্ন হইল কিসের দ্বারা আমাদের বিচারমূলক

চিন্তা স্থির পরিতৃপ্তি লাভ করিয়া থাকে? ব্র্যাডলের মতে আমাদের চিন্তারূপি তখনই পূর্ণশাস্তি লাভ করে যখন আমরা আবিষ্কার করি অন্তর্বিরোধশূন্য সামঞ্জস্য বা আত্মসঙ্গতি। সুতরাং এই আত্মসঙ্গতিই সত্যের প্রকৃত স্বরূপ। যেখানেই আমরা লক্ষ্য করি অভ্যন্তরীণ অসামঞ্জস্য বা আত্ম-অসঙ্গতি সেখানেই আমাদের বুদ্ধি অসত্যের স্পর্শে যেন চঞ্চল হইয়া উঠে, মিথ্যার কৃষ্ণচ্ছায়া আমাদের চিন্তাকে হুসমঞ্জস্য সত্যের আলোকের জগ্ন অধীর করিয়া তোলে। কিন্তু এই আত্মসঙ্গতি (Self-coherence) কথাটা তর্কশাস্ত্রের সর্কীর্ণ অর্থে নিলে চলিবে না। কোন কোন তর্কশাস্ত্রের মতে আমাদের কোন ধারণা অসত্য হইয়াও আত্মসঙ্গতিসম্পন্ন হইতে পারে, যেমন, আকাশকুসুমের বা সুবর্ণময় পর্বতের কল্পনা মিথ্যা কিন্তু তবু অন্তর্বিরোধশূন্য। ব্র্যাডলে আত্মসঙ্গতি কথাটা গভীরতর অর্থে গ্রহণ করিয়াছেন। তাঁহার মতে সর্বব্যাপকতা (all-comprehensiveness or extension) আত্মসঙ্গতিরই অপর এক অবিচ্ছেদ্য দিক। পূর্ণ আত্মসঙ্গতি যাহার আছে তাহাকে সর্বব্যাপক, অখণ্ড ও অদ্বিতীয় হইতে হইবে, কারণ খণ্ডের ও ক্ষুদ্রের পক্ষে অন্তর্বিরোধশূন্য হওয়া অসম্ভব। সর্কীর্ণ, ও সীমাবদ্ধ যাহা তাহাই অভ্যন্তরীণ বিরোধদৃষ্ট। নিম্নলিখিত যুক্তি দ্বারা ইহা বোধগম্য করা যাইতে পারে। ধরুন ক একটি খণ্ড বস্তু; ইহা ছাড়া আর অন্ততঃ একটি পদার্থ নিশ্চয়ই থাকিবে, যাহার নাম দেওয়া যাইতে পারে খ। এখন ক-র স্বতন্ত্র রূপটা বুঝিতে হইলে খ-র সহিত উহার তুলনা করা ও সম্বন্ধ স্থাপন করা দরকার; খ-র সহিত ক-র সাদৃশ্য কোথায়, পার্থক্যই বা কি তাহা সম্যক উপলব্ধি করিয়াই শুধু ক-র স্বতন্ত্র-রূপ হৃদয়ঙ্গম করা সম্ভব। তাহা হইলে বুঝিতে হইবে যে ক-র প্রকৃতি বা বিশেষ রূপ (nature or distinctive character) ক-র নিজস্ব সত্তার মধ্যেই সীমাবদ্ধ নহে, উহা ক-র সসীম সত্তার গণ্ডি অতিক্রম করিয়া খ-র সহিত সংযোগ রক্ষা করিতেছে। কিন্তু যদিও ক-র প্রকৃতি তাহার অস্তিত্বের সীমানা অতিক্রম করিয়া একটা ব্যাপকতা লাভ করিতেছে এবং খ-কেও আলিঙ্গন করিতেছে, অস্তিত্বের দিক হইতে কিন্তু ‘ক’ ‘খ’-কে বাদ দিয়া একটা সর্কীর্ণতার উপরই প্রতিষ্ঠিত। ‘ক’-র মধ্যে সত্তার (existence) ও স্বরূপের (nature) এই যে বিরোধ,

অস্তিত্বের ও ধর্মের এই যে বিরোধ তা 'ক'-র সসীমতারই অপরিহার্য ফল ; সুতরাং 'ক'-র সসীমতাই "ক'-কে অন্তর্বিরোধহুঁষ্ট করিয়া অসত্য" প্রমাণিত করিতেছে। অমুরূপ যুক্তি প্রয়োগ করিয়া দেখানো যাইতে পারে যে সসীম 'খ' ও পারমাণ্বিক সত্তার অধিকারী হইতে পারে না। সুতরাং বুঝা যাইতেছে যে পরম সত্য যাহা তাহা হইবে পূর্ণ আত্ম-সঙ্গতিসম্পন্ন, সর্বব্যাপক, এক ও অদ্বিতীয় (One unitary all-comprehensive, perfectly self-coherent whole)। কিন্তু এবার প্রশ্ন উঠিবে, এই সর্বব্যাপক অদ্বিতীয় পারমাণ্বিক সত্তা কোন্ উপাদানে গঠিত, এবং জীব ও জগতের সঙ্গে উহার প্রকৃত সম্বন্ধটিই বা কি? অ্যাপিয়ারেন্স অ্যাণ্ড রিয়ালিটি (Appearance and Reality) নামক গ্রন্থের প্রথম ভাগে (যাহা অ্যাপিয়ারেন্স নামে অভিহিত) ব্র্যাড্লে আমাদের প্রত্যক্ষজ্ঞান-লব্ধ বিভিন্ন বিষয়-বস্তু (objects of experience) বিশদভাবে আলোচনা করিয়াছেন এবং সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্ম দার্শনিক বিচারের দ্বারা উহাদের প্রত্যেকের যথার্থ স্বরূপ নির্ণয়ের চেষ্টা করিয়াছেন। যে সকল ব্যাপক ও অপরিহার্য বুদ্ধিপ্রত্যয়ের সাহায্যে আমরা জগতকে বুঝিবার চেষ্টা করি এবং আমাদের জ্ঞানের ভিত্তি গড়িয়া তুলি উহাদের প্রত্যেকটিকে ব্র্যাড্লে'র ক্ষুরধার বিশ্লেষনের নিকট উহার তাত্ত্বিক মূল্যের পরীক্ষা দিতে হইয়াছে। মুখ্য ও গৌণ গুণাবলী, দ্রব্য ও গুণ, দেশ ও কাল, ব্যক্ত ও অব্যক্ত, অহং, আত্মা প্রভৃতির প্রত্যয়নিচয়কে ব্র্যাড্লে খুব সূনিপুনভাবে বিশ্লেষণ করিয়াছেন এবং সর্বত্রই তিনি একই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন যে ইহাদের কোনটিই আমাদের সত্যের সন্ধান দিতে পারে না,—মিথ্যার ও অন্তের ভ্রাতৃক ইহারা সকলে। নানাভাবে নানা যুক্তির অবতারণা করিয়া ব্র্যাড্লে সমস্ত পদার্থের ও সমস্ত বুদ্ধি প্রত্যয়ের মিথ্যা প্রমাণ করিবার চেষ্টা করিয়াছেন। এখানে শুধু ছই একটা মূল যুক্তির আলোচনা দ্বারা ব্র্যাড্লে'র সাধারণ দৃষ্টিভঙ্গীটি বুঝাইতে পারিলেই যথেষ্ট হইবে।

আমরা যখন কোন জিনিষকে গুণবিশিষ্ট দ্রব্য বলিয়া অথবা দেশকালে অবস্থিত পদার্থ বলিয়া বুঝিবার চেষ্টা করি তখন আমরা জিনিষটাকে বুঝিতে চাই নানারূপ সম্বন্ধ ও পার্থক্যের মধ্য দিয়া, বহুকে একের মধ্যে, সংশ্লিষ্ট করিয়া। যে কোন বস্তু সম্বন্ধে আমরা দেখি

যে উহাতে একাধিক গুণের সমাবেশ হইয়াছে। ঐ গুণাবলীর সংহিতিকেই আমরা বস্তু প্রকৃতি বলিয়া নির্ণয় করিয়া থাকি। এখন প্রশ্ন হইল, কি ভাবে কোন্‌ তত্ত্বের দ্বারা ঐ গুণসমূহ সংহত বা একত্রীভূত হইতেছে? এ বিষয়ে সাধারণ ধারণা হইল যে, গুণাত্মক কোন দ্রব্যবিশেষের মধ্যে গুণসমুদায় সংহত বা সংগৃহীত হইতেছে। কিন্তু প্রথমতঃ গুণের অতিরিক্ত কোন কিছুই আমাদের প্রত্যক্ষগোচর হয় না। দ্বিতীয়তঃ, যদিও গুণাতিরিক্ত দ্রব্য বলিয়া কোন তত্ত্ব আমরা স্বীকার করিয়া লই, তখন উহার একত্রীকরণ ক্ষমতা সম্বন্ধে প্রশ্ন উঠিবে, অর্থাৎ ঐ দ্রব্য কতদূর পর্যন্ত তাহার প্রয়োজন সাধন করিতে পারে তাহা ভাবিবার বিষয় হইয়া দাঁড়াইবে। যেহেতু দ্রব্য গুণাবলী হইতে স্বতন্ত্র, সুতরাং দ্রব্যও বহুর পাশে একটি বৃহত্তর বহুর অংশবিশেষ হইয়া পড়িল না কি? অথগুণ পাইতে হইলে দ্রব্য ও গুণাবলীকে একত্রে সংগৃহীত বা একত্রীভূত করিতে পারে এমন আর একটি তত্ত্ব স্বীকার করার প্রয়োজন হয় না কি? কিন্তু এ পথে অগ্রসর হইলে অনবস্থা (infinite regress) দোষের উদ্ভব হয়; তত্ত্বের পর তত্ত্ব স্বীকার করিয়া একীকরণ আর হইয়া উঠে না। যদি বলা হয় যে দ্রব্য বলিয়া কোন স্বতন্ত্র তত্ত্ব স্বীকার করা নিপ্রয়োজন, গুণসমূহ নিজেলাই পরস্পর সম্বন্ধযুক্ত হইয়া বস্তুসংহতি গড়িয়া তোলে, তখনও সমস্তার সমাধান হয় না। প্রথমতঃ একাধিক গুণের সমষ্টিও একটি গুণ, এবং গুণমাত্রেরই একটি আধার বা আশ্রয় প্রয়োজন। গুণ কখনো আধার ব্যতীত আত্মনির্ভরশীল হইয়া অবস্থান করিতে পারে না। যদি বলা হয় এককভাবে না হইলেও সমষ্টিরূপে গুণাবলী আত্মনির্ভরশীল তখন সেই সংহত গুণসমষ্টির অন্তরে একটি সংযোগ বা মিলনসূত্র স্বীকার করিবার প্রয়োজন হয়; অথচ এই মিলনসূত্রটির স্বরূপ নির্ণয় করিতে গেলেই আবার জটিলতার উদ্ভব হইতে বাধ্য। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে যদিও একের মধ্যে বহু সর্বত্রই সংগৃহীত ও সংহত তবু বুদ্ধির নিকট এক ও বহুর এই সম্বন্ধকে আমরা কিছুতেই বোধগম্য করিতে পারি না। জগতকে বুদ্ধির সাহায্যে বুঝিতে গিয়া প্রথমেই আমরা অনন্ত ভেদসৃষ্টি করিয়া বহুর মধ্যে দৃষ্টি নিবদ্ধ করি; পরে নানারূপ সম্বন্ধ স্থাপন করিয়া বহুকে আবার একের সম্বন্ধে তুলিয়া ধরিতে চেষ্টা করি বটে, কিন্তু প্রকৃত সম্বন্ধসূত্র বা একীকরণক্ষম তত্ত্বের কোন সন্ধান আমরা পাই না।

আমাদের জ্ঞানোন্মেষের প্রথম অবস্থা নির্বিকল্প জ্ঞান বা অনুভূতি (immediate experience), এই নির্বিকল্প জ্ঞানের মধ্যে অনন্ত বহুর একটা সমন্বয় হইয়াছে, অথচ সেখানে বহুর কোন বিশিষ্টরূপ নাই, সম্বন্ধ সম্বন্ধীয় ভেদ তখনো সৃষ্টি হয় নাই। ভেদাত্মক বুদ্ধির ক্রিয়া আরম্ভ হইলেই নির্বিকল্প জ্ঞানের সেই সমন্বয় ভাঙ্গিয়া যায়, এবং বিশিষ্টরূপ নিয়া অনন্ত বৈচিত্র্য স্বতন্ত্রভাবে আমাদের সর্বিকল্প জ্ঞানের মধ্যে ফুটিয়া উঠে। কিন্তু এই বিভিন্ন রূপবৈচিত্র্যকে এবং গুণবহুত্বকে বুদ্ধি আর অখণ্ড সমন্বয়ের মধ্যে সম্মিলিত করিতে পারে না। নানারূপ সম্বন্ধের সাহায্যে বুদ্ধি নির্বিকল্প জ্ঞানের লুপ্ত সমন্বয়কে ফিরাইয়া পাইবার চেষ্টা করে বটে কিন্তু বুদ্ধিনির্মিত সমন্বয় ব্যবহারিক জীবনের পক্ষে যথেষ্ট হইলেও পারমার্থিক সত্যের কোন সন্ধান দেয় না। বুদ্ধি সমন্বয় করিতে চেষ্টা করে বহুর মধ্যে সম্বন্ধ স্থাপন করিয়া, কিন্তু সম্বন্ধ সম্বন্ধীয় যে ব্যবস্থা তাহা আভ্যন্তরীণ বিরোধে পরিপূর্ণ। ধরুন ক ও খ দুটি সম্বন্ধী যাহারা সম্বন্ধ ম-র দ্বারা সংযুক্ত হইয়াছে বলিরা আমরা মনে করি। এখন ক ও খ-কে যুক্ত করিতে হইলে ক ও খ উভয়ের সঙ্গেই পৃথগ্ভাবে ম-র সংযোগ বা সম্বন্ধ থাকা চাই। কিন্তু ক-র সঙ্গে ম-র সংযোগ বৃদ্ধিতে হইলে আমাদের কাছে ম, নামক আর একটি সম্বন্ধ স্বীকার করিতে হয়; সেইরূপ খ-র সঙ্গে ম-র সম্বন্ধ বৃদ্ধিতে হইলে আমাদের কাছে ম, নামক আর একটি সম্বন্ধ স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু একরূপভাবে ক ও খ-র মিলনসূত্র বৃদ্ধিতে গিয়া আমাদের কাছে ১টি, ২টি, ৪টি, ৮টি করিয়া অগণিত সম্বন্ধ টানিয়া আনিতে হইবে; ফলে ক ও খ-র ব্যবধান ক্রমশই বাড়িয়া গিয়া উহাদের মিলন রহস্য বুদ্ধির অনধিগম্য হইয়া পড়িবে। ক ও খ উহাদের প্রত্যেকের অভ্যন্তরেও এই একই অনবস্থা দোষ পরিলক্ষিত হইবে। ক-র সম্বন্ধ ক-কে আশ্রয় করিয়াই সম্ভব, ক-কে বাদ দিয়া অবস্থান করিতে পারে না। এদিকে আবার ক-র সমগ্র প্রকৃতিটি বিভিন্ন সম্বন্ধের সমাবেশ হইতেই উদ্ভূত, সম্বন্ধকে বাদ দিয়া ক-র স্বরূপই নষ্ট হইয়া যায়। সুতরাং সম্বন্ধ সম্বন্ধীর মধ্যে আমরা পাইতেছি একটা চক্রক দোষ (vicious circle) আবরণ। বিভিন্ন সম্বন্ধের দরুণ ক-র প্রকৃতির মধ্যেও একটা বহুত্ব মাথাচাড়া দিয়া উঠিতেছে। নানাবিধ সম্বন্ধ হইতে ক-র মধ্যে বিভিন্ন গুণ উৎপন্ন হয়।

এই সম্বন্ধঘটিত গুণসকলের (relational qualities) সংহতিই ক-র প্রকৃতি, অথচ এই সংহতি বুদ্ধির অনধিগম্য।

হেগেল, গ্রীণ কেয়ার্ড প্রভৃতি দার্শনিকগণ বলেন যে এক ও বহুর সম্বন্ধের একটি সুন্দর সুস্পষ্ট দৃষ্টান্ত আমাদের প্রত্যেকের মধ্যেই আমরা দেখিতে পাই। সেই দৃষ্টান্তস্থল হইতেছে আমাদেরই আত্মচেতনা। বিষয়-বিষয়ী স্বরূপ আত্মচেতন পুরুষের মধ্যে বহু একের দ্বারা অতি চমৎকারভাবে বিবৃত হইতেছে এবং সেই একই বহুর মধ্য দিয়া আত্ম-প্রকাশ করিতেছে। আমরা যখন আমাদের নিজেদের বিভিন্ন ভাবরাশি সম্বন্ধে সচেতন হই তখন সেই ভাবসমূহের বহুত্ব ও বিশিষ্টরূপ নষ্ট হয় না, যদিও উহারা আমাদের অখণ্ড সত্তার সহিত এক ও অভিন্ন। বহু কি করিয়া বহুত্ব বজায় রাখিয়াও এক অখণ্ড মিলনসূত্রে বিধৃত ও সংগ্ৰথিত হইতে পারে তাহার উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত আত্মচেতন পুরুষের জীবন। ব্র্যাড্‌লে আত্মচেতনার এই গভীর তাৎপর্যপূর্ণ প্রকৃতি যথাযথ হৃদয়ঙ্গম করিতে পারেন নাই বলিয়াই একের সহিত বিচিত্ররূপবিশিষ্ট বহুর সম্মিলন মাত্রকেই তিনি আত্মবিরোধজুট বলিয়া অবজ্ঞা করিয়াছেন। কিন্তু হেগেল-পন্থীদের এই যুক্তি ব্র্যাড্‌লের নিকট শূন্যগর্ভ বলিয়া পরিগণিত হইয়াছে। ব্র্যাড্‌লে বলেন যে সূক্ষ্ম বিশ্লেষণের আলোকে আত্মচেতনার মধ্যেও নানারূপ অন্তর্বিরোধ প্রকট হইয়া উঠে। এখানে ঐরূপ একটি মাত্র স্ববিরোধের উল্লেখ করাই যথেষ্ট হইবে। আত্মচেতনার মধ্যে একটা বিষয়-বিষয়ী, জ্ঞেয়-জ্ঞাতা ভেদ আছে। বিষয়কে বিষয় হিসাবে বুঝিতে হইলে বিষয়ী হইতে উহার ভেদ এবং বিষয়ীর সহিত উহার সম্বন্ধ জানা দরকার। কিন্তু বিষয়ীকে বিষয়বৎ জানিতে না পারিলে এইরূপ ভেদ ও সম্বন্ধজ্ঞান অসম্ভব; অথচ যে মুহূর্ত্তে বিষয়ীকে বিষয়ের সহিত সম্বন্ধের একটি অন্তরূপে জানা গেল, সে মুহূর্ত্তে পূর্ব্বোক্ত বিষয়ী বিষয়ে পরিণত হইল, এবং প্রকৃত ‘বিষয়ী’ এই বিষয়-বিষয়ী সম্বন্ধের অতীতে সর্ব সম্বন্ধ বর্জিত হইয়া সরিয়া দাঁড়াইল, কিন্তু আবার সেই বিষয়ীকেও তাহার স্বরূপে বুঝিবার চেষ্টা করার সঙ্গে সঙ্গে পূর্ব্ব পরিস্থিতিরই পুনরাবৃত্তি ঘটিতে বাধ্য। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে বিষয়-বিষয়ী সম্বন্ধযুক্ত আত্মচেতনা আত্মবিরোধপূর্ণ। সুতরাং আত্মচেতনাকেও এক ও বহুর সম্বন্ধকারক তত্ত্বরূপে গ্রহণ করা চলে না। ব্র্যাড্‌লে বলেন যে

সবিকল্পজ্ঞান ও বিষয়-বিষয়ীর ভেদ নির্বিকল্প অনুভূতি হইতেই বুদ্ধির ক্রিয়ার ফলে উদ্ভূত হইয়াছে। কিন্তু নির্বিকল্প অনুভূতির যে অখণ্ড ও একত্ব একবার বিলুপ্ত হইয়াছে বুদ্ধি সহস্র সম্বন্ধের দ্বারা ও নিজের চেষ্টায় আর সেই অখণ্ড ফিরাইয়া আনিতে পারে না। বিকল্পাত্মক আত্ম-চেতনা ব্যাপক নির্বিকল্পজ্ঞানের অসম্পূর্ণ ও স্ববিরোধদৃষ্ট অথচ অবশ্যস্তাবী পরিণতি ও অভিব্যক্তি।

বস্তু, ব্যক্তি, দেশকাল প্রভৃতি পরিদৃশ্যমান জগতের প্রত্যেক অংশ সম্বন্ধেই—দ্রব্য ও গুণ, কার্য ও কারণ প্রভৃতি প্রত্যেক মূল প্রত্যয় সম্বন্ধেই—ত্র্যাড্‌লে বহু যুক্তি দ্বারা প্রমাণ করিয়াছেন যে সম্বন্ধাত্মক বলিয়া তাহারা অন্তর্বিরোধপূর্ণ এবং সেই কারণে মিথ্যা। আমাদের সবিকল্পজ্ঞানের কোন বিষয়বস্তুকেই আমরা পারমার্থিক সত্তার অংশ বলিয়া গ্রহণ করিতে পারি না, কারণ আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি যে পারমার্থিক সত্তা সুসমজ্ঞান ও আত্মসজ্জতিসম্পন্ন। কিন্তু মিথ্যা হইলেও অর্থাৎ পারমার্থিক সত্তার অধিকারী না হইলেও পরিদৃশ্যমান জগৎ নিছক অভাবাত্মক বা শূন্যগর্ভ হইতে পারে না, কারণ উহা আমাদের অনুভূতি ও জ্ঞানের বিষয়বস্তু। সুতরাং ভাবাত্মক অথচ মিথ্যা এই জগতের যথার্থ স্থান কোথায়? পারমার্থিক সত্তা এক ব্রহ্মের বাহিরে ইহা পড়িতে পারে না, কারণ ব্রহ্ম সর্বব্যাপী ও অনন্ত; অথচ ব্রহ্মের অন্তরেই বা মিথ্যার স্থান হয় কিরূপে? ব্রহ্মের অন্তর্গত হইলে জগতের মিথ্যাত্ব ব্রহ্মকেও স্পর্শ করিতে বাধ্য নয় কি? ত্র্যাড্‌লে বলেন যে জগতের বিভিন্ন অন্তর্বিরোধপূর্ণ অংশ ব্রহ্মের মধ্যেই রূপান্তরিত অবস্থায় অবস্থান করে এবং উহাদের উপাদানেই ব্রহ্ম বস্তুতঃ গঠিত। আমাদের অনুভূতির এক অংশকে যখন আমরা বিচ্ছিন্ন করিয়া স্বতন্ত্রভাবে বিবেচনা করি তখনই উহাতে স্ববিরোধ দেখা দেয় এবং মিথ্যারূপে উহা প্রতিভাত হয়। কিন্তু অনন্ত মিথ্যারাজি যখন ব্রহ্মের মধ্যে সম্মিলিত হয় তখন একের আভ্যন্তরীণ গলদ অপরের সংস্পর্শে বিদূরিত হয় এবং পারস্পরিক অন্তর্প্রবেশ-জনিত এক অভাবনীয় রূপান্তরের ফলে সবিকল্পজ্ঞানের মিথ্যা বিষয়সমূহ পরম সত্তার অবিচ্ছেদ্য অঙ্গরূপে পরিণত হয়। এই রূপান্তর ও পরিণতি কি করিয়া সম্ভব হয় তাহা বুদ্ধির দ্বারা আমরা সম্যক ধারণা করিতে পারি না, কিন্তু তবুও ইহাই চরম সত্য; কারণ দার্শনিক বিচার এই সিদ্ধান্তেই

আমাদিগকে নিঃসংশয়ে পৌছাইয়া দেয়। সজ্জতির মধ্যে অসজ্জতির রূপান্তর যে সম্ভব তাহার প্রমাণ আমরা প্রত্যক্ষ হইতেই লাভ করি। আমাদের দেহের কোন অংশবিশেষের যন্ত্রণা আমাদের সাধারণ স্বাচ্ছন্দ্য-বোধ বা আনন্দবোধের মধ্যে রূপান্তরিত হয়; অথবা কোন যন্ত্রমধ্যস্থ অংশসমূহের পারস্পরিক সংঘর্ষ সমগ্র যন্ত্রটির সুসমঞ্জস ও সুস্বচ্ছ কার্য-পদ্ধতিরই অপরিহার্য অঙ্গ। সুতরাং বিরোধ ও সংঘর্ষ কিরূপে একটা ব্যাপক সমন্বয়ের অংশ হইতে পারে আমাদের অভিজ্ঞতায় তাহার দৃষ্টান্তের অভাব নাই। আবার ব্রহ্মের মধ্যে মিথ্যার রূপান্তর অবশ্যসম্ভাবী, কারণ ভাবাত্মক (positive entity) মিথ্যাও ব্রহ্মের বাহিরে পড়িতে পারে না, এবং ব্রহ্ম আত্মসজ্জতিসম্পন্ন বলিয়া ব্রহ্মের মধ্যে অবস্থানকালে মিথ্যার অসজ্জতি বিলুপ্ত না হইয়া পারে না। সুতরাং যাহা সম্ভবও বটে এবং অবশ্যসম্ভাবীও বটে, তাহা বস্তুতঃ সত্য না হইয়া পারে না। (What must be and also may be surely is).

এবার ব্রহ্ম (Absolute) সম্বন্ধে বলা যাইতে পারে যে তিনি এক, অদ্বিতীয়, সর্বব্যাপী, পূর্ণ আত্মসজ্জতিসম্পন্ন বিকল্পাতীত পুরুষ। আমাদের জ্ঞানের সমস্ত বিষয়বস্তু, সমগ্র পরিদৃশ্যমান জগৎ ব্রহ্মের মধ্যে রূপান্তরিত হইয়া অন্তর্বিবোধমুক্ত এক মহাসমন্বয়ে বিধৃত হইতেছে। ব্রহ্মকে পুরুষ (Experience or spirit) বলিব এইজন্য যে অনুভূতি বা চেতনাই Absolute-এর স্বরূপ যদিও সেই অনুভূতি অপরোক্ষ এবং সেই চেতনা বিকল্পাতীত। অনুভূতি বা চেতনার সম্পূর্ণ বহির্ভূত কোন সত্তা আমরা কল্পনা করিতে পারি না। বিশ্বব্রহ্মাণ্ডে যাহা কিছু আমরা প্রত্যক্ষ করি সে সমস্তই অপরোক্ষানুভূতি হইতে বুদ্ধির ক্রিয়াদ্বারা উদ্ধৃত হইয়া একটা বিশেষ রূপ পরিগ্রহ করিয়াছে। এই সকল বুদ্ধি নির্মিত দৃশ্যবান বস্তুদ্বারাই ব্রহ্ম গঠিত, এবং ইহাদের রূপান্তরের ফলে যে অখণ্ড অনির্বচনীয়, বুদ্ধির অনধিগম্য, অল্পপম চেতনার উৎপত্তি তাহাই ব্রহ্মের পরম সম্পদ। ব্রহ্মকে শুধু পরম জ্ঞান (Absolute knowledge or Thought) অথবা পরা শক্তি (Absolute Will or Power) অথবা পরম প্রেম বা আনন্দ (Absolute Love or Bliss) বলিয়া নির্দেশ করা ব্র্যাড্‌লের মতে অযৌক্তিক। আবার এ কথা বলাও যুক্তিবিহীন যে জ্ঞান, শক্তি ও প্রেম এই তিনই ব্রহ্মস্বরূপের তিনটি অবিকৃত দিক। কারণ

ইহারা সকলেই ব্রহ্মস্বরূপের অন্তর্গত হইলেও ব্রহ্মের মধ্যে সম্মিলিত হইয়া ন্যূনাধিক রূপান্তরিত হইয়া যায়। ইহাদের রূপান্তরজনিত যে অনির্বচনীয় অবস্থা তাহাই ব্রহ্মের যথার্থ স্বরূপ। সুতরাং ব্রহ্মের মধ্যে জ্ঞান, শক্তি ও আনন্দ এই সমস্তই বিद्यমান থাকিলেও ইহাদের কোনটির মধ্যে পৃথগ্-ভাবে অথবা ইহাদের সকলের মধ্যে সম্মিলিত ভাবে ব্রহ্ম সীমাবদ্ধ নহেন।

এবার ব্রহ্মের সহিত আমাদের জীবনের তিনটি সর্বোচ্চ আদর্শ, সত্য, শিব ও সুন্দরের (Truth, Goodness and Beauty) সম্বন্ধ নির্ণয় করা দরকার। ব্র্যাড্লে বলেন যে উহারা ব্রহ্ম হইতে ভিন্নও না, আবার অভিন্নও না, অথবা বলা যাইতে পারে যে ভিন্ন হইয়াও অভিন্ন। সত্য আমাদের জ্ঞানের অনুবন্ধী (Correlative), অর্থাৎ জ্ঞানকে বাদ দিয়া সত্যের বিশিষ্টরূপ কল্পনা করা যায় না : সেইরূপ শিব আমাদের ইচ্ছা-শক্তির অনুবন্ধী, এবং সুন্দর আমাদের আবেগময়ী প্রকৃতির অথবা প্রেমভূষণর অনুবন্ধী। কিন্তু আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি যে ব্র্যাড্লে'র মতে জ্ঞান, শক্তি ও প্রেম ইহারা সকলেই ব্রহ্মের মধ্যে রূপান্তরিত হয়। সুতরাং সত্য, শিব ও সুন্দর নিজেদের বিশিষ্টরূপ অতিক্রম করিয়া ব্রহ্মের অনির্বচনীয় স্বরূপে বিলীন হইয়া যায়। কিন্তু পরাৎপর ব্রহ্মই আবার একদিকে জ্ঞান, শক্তি ও প্রেম এবং অপরদিকে সত্য, শিব ও সুন্দরের মধ্যে আত্মপ্রকাশ করেন, যদিও ভেদ ও বৈচিত্র্যের মধ্য দিয়া এই আত্মপ্রকাশ ব্রহ্মের অখণ্ড পূর্ণতাকে কিছু পরিমাণ বিকৃত করিতে বাধ্য। সত্য ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন হইয়াও অভিন্ন, কারণ সত্য যে পর্য্যন্ত না ব্রহ্মের সহিত এক ও অভিন্ন হইতেছে সে পর্য্যন্ত তাহাকে আমরা পূর্ণ সত্যরূপে গ্রহণ করিতে পারি না, অথচ সর্বভেদবর্জিত নির্বিশেষ ব্রহ্মের সহিত এক হইয়া যাওয়ার ফলে সত্যের বিশিষ্টরূপ লুপ্ত হইয়া যায়। শিব ও সুন্দর সম্বন্ধেও এই একই কথা প্রযোজ্য।

জগতের অসংখ্য বস্তুর গুণ্য চেতনাময় জীবও ব্র্যাড্লে'র মতে এক সর্বগত রূপান্তরের ফলে আত্মস্বাতন্ত্র্য উৎসর্গ করিয়া ব্রহ্মের নির্বিশেষ সত্তার অঙ্গীভূত হয়। জীবেরও স্বরূপের মধ্যে আভ্যন্তরীণ বিরোধ বিद्यমান ; আত্মচেতনের মধ্যে যে এক ও বহুর অন্তর্বিরোধমুক্ত সমন্বয় সাধিত হয় না, তাহা পূর্বেই দেখানো হইয়াছে। ব্রহ্ম হইতে জীবগণের

কোন স্বতন্ত্র সত্তা না থাকিলেও রূপান্তরিত অবস্থায় নির্বিশিষ্টভাবে তাহারা ব্রহ্মের অপূর্ব সম্পদ। বিভিন্ন জীবকে কেন্দ্র করিয়াই অরূপ ব্রহ্মের অনন্ত রূপবৈচিত্র্যে আত্মপ্রকাশ করা সম্ভব হয়। অনেকে জীবাত্মাকে অনাদি, অনন্ত, নিত্যপূর্ণ ও স্বয়ম্ভু বলিয়া মনে করেন। অনেকে আবার জীবকে ব্রহ্মের অংশরূপে স্বীকার করিলেও জীবাত্মার স্বাতন্ত্র্য মানিয়া লন এবং উহাকে অনাদি ও অনন্ত বলাও অসঙ্গত মনে করেন না। অনেক চরমপন্থী আবার জীবাত্মাকে সম্পূর্ণ ভ্রমাত্মক মনে করিয়া জীবাত্মা ও ব্রহ্মের অভিন্নত্বই প্রমাণ করিবার চেষ্টা করেন। ব্র্যাড্‌লের মতে জীবাত্মা ব্রহ্মের অংশ বটে, কিন্তু ব্রহ্মের অংশরূপে তাহার আত্মস্বাতন্ত্র্য ও বৈশিষ্ট্য সম্পূর্ণ তিরোহিত হয়। পরিদৃশ্যমান জড়জগতের মত জীবনসমষ্টিকেও এক ব্যাপক রূপান্তরের মধ্য দিয়াই ব্রহ্মের অন্তরে প্রবেশ লাভ করিতে হয়।

সর্বশেষে ব্রহ্ম ও ঈশ্বরের সম্বন্ধ বিষয়ে ব্র্যাড্‌লের মত কি তাহা জানা দরকার। ব্র্যাড্‌লে বলেন যে মানুষের ধর্মগত চেতনার নিকট আত্মচেতন, সর্বমঙ্গলময়, প্রেমময় যে ঈশ্বর আবির্ভূত হন, দার্শনিক বিচারে তাঁহাকেও পারমার্থিক সত্তার অধিকারী বলিয়া মনে করা যায় না। ঈশ্বরের প্রকৃতিতেও আত্মবিরোধ আছে; একটু গভীরভাবে ভাবিলেই তাহা প্রতীয়মান হইবে। প্রথমতঃ আত্মচেতনার মধ্যেই যে স্ববিরোধ অন্তর্নিহিত, তাহা প্রদর্শিত হইয়াছে। দ্বিতীয়তঃ, ঈশ্বরের প্রকৃতির মধ্যে জীব ও জগতের সহিত কতকগুলি সম্বন্ধ অনুশূ্যত আছে। জগতের সৃষ্টি-স্থিতি-লয়-কর্তা হিসাবেই তিনি ঈশ্বর। জীবের নিয়ন্তা ও ভাগ্য-বিধাতা হিসাবেই তিনি তাহার শ্রদ্ধা ও ভক্তির চরম লক্ষ্য এবং আরাধনার দেবতা হিসাবেই তিনি ঈশ্বর। এই সকল সম্বন্ধ ঈশ্বরের প্রকৃতির মধ্যে আভ্যন্তরীণ অসঙ্গতির কারণ হইতেছে। সুতরাং বলিতে হইবে যে ঈশ্বরও অব্যক্ত ব্রহ্মের একটি অসম্পূর্ণ ব্যক্তরূপ,—পূর্ণ আত্মসঙ্গতিসম্পন্ন পরম সত্তার অন্তর্বিরোধহুঁষ্ট অভিব্যক্তি। অবশ্য ঈশ্বর ব্রহ্মের সহিত অভিন্ন না হইলেও ব্র্যাড্‌লে খুব জোরের সহিতই বলিয়াছেন যে আমাদের জ্ঞানে ঈশ্বরকেই আমরা সর্বশ্রেষ্ঠ পুরুষ হিসাবে উপলব্ধি করি। একদিক দিয়া বিচার করিলে আমাদের জ্ঞানের বিষয়মাত্রই আত্মবিরোধহুঁষ্ট অন্তঃস্ব মিত্যা অর্থাৎ পারমার্থিক সত্য নহে। কিন্তু আমরা দেখিয়াছি

যে এই সকল “মিথ্যার” উপাদানেই আবার ব্রহ্ম গঠিত। ব্যাপক রূপান্তরের মধ্য দিয়া মিথ্যা সমূহই পরম সত্যের অঙ্গীভূত হইতেছে। সুতরাং সর্বৈব মিথ্যা ও অলীক কিছুই থাকিতে পারে না। প্রত্যেক মিথ্যার মধ্যেই কিছু পরিমাণ সত্য অন্তর্নিহিত আছে। তা ছাড়া আমরা পূর্বেই বলিয়াছি যে আত্মসঙ্গতি কথাটা ব্র্যাডলে তর্কশাস্ত্রের সন্ধীর্ণ অর্থে গ্রহণ করেন নাই। আত্মসঙ্গতি ও ব্যাপকতা (self-coherence and comprehensiveness) এই দুইটি তিনি একই সত্যস্বরূপের অবিচ্ছেদ্য দুইটি দিক বলিয়া মনে করেন। সুতরাং জ্ঞাত পদার্থসমূহের মধ্যে যখন দেখি যে উহাদের কোনটি বেশী কোনটি বা কম ব্যাপক, অর্থাৎ যখন দেখি যে উহাদের কোনটির সাহায্যে জ্ঞানরাজ্যের বৃহত্তর অংশ বুদ্ধির সহজগম্য হইয়া উঠে, কোনটির দ্বারা বা অনুভব ক্ষেত্রের অতি সামান্য অংশের উপরই আলোকসম্পাত হয়, তখন আমরা স্পষ্টভাবে বুঝি যে সত্যের আত্মপ্রকাশের মধ্যে তারতম্য আছে। ব্যাপকতা ও আত্মসঙ্গতির দিক হইতে যাহা গরীয়ান্ তাহা পারমার্থিক সত্তার নিকটতর; কেননা উহার আভ্যন্তরীণ বিরোধ অপেক্ষাকৃত সামান্য রূপান্তরের ফলেই ব্রহ্মপ্রকৃতির সমন্বয়ের মধ্যে নির্বাণ লাভ করিয়া থাকে। পক্ষান্তরে ব্যাপকতা ও আত্মসঙ্গতির দিক হইতে যাহা নিকৃষ্ট পরম সত্য হইতে তাহার দূরত্ব সর্বাধিক এবং মিথ্যার নিম্নতম স্তরে তাহার অবস্থিতি, কারণ আমূল রূপান্তরের ফলে ব্রহ্মের বৃকে ইহার স্বরূপ একরূপ নিশ্চিত হইয়া যায়। সুতরাং জড়, প্রাণ, মন, ঈশ্বর প্রভৃতি একদিক হইতে মিথ্যা হইলেও ইহাদের কোনটি পরম সত্তার নিকটতর বলিয়া অধিকতর সত্য, আবার কোনটি ব্রহ্ম হইতে অধিকতর দূরে বলিয়া অধিকতর মিথ্যা। জড় হইতে প্রাণ, প্রাণ হইতে মন, মন হইতে ঈশ্বর অধিক আত্মসঙ্গতিপূর্ণ ও ব্যাপক, অতএব ব্রহ্মের নিকটতর ও অধিক সত্য। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে ঈশ্বর ব্রহ্মের অসম্পূর্ণ অভিব্যক্তি হইলেও আমাদের অভিজ্ঞতার মধ্যে তিনিই সর্বশ্রেষ্ঠ। ব্রহ্মের স্বরূপে আমাদের জ্ঞানের সীমানা অতিক্রান্ত হয় এবং আমাদের স্বতন্ত্র সত্তাও সেখানে বিলুপ্ত হয়।

পারমার্থিক সত্তার স্বরূপ সম্বন্ধে ব্র্যাডলের অভিমত সংক্ষেপে বিবৃত করিলাম। এবার দুই একটা বিষয়ের সমালোচনা করিয়াই প্রবন্ধ শেষ করিব।

আমাদের জ্ঞানের অন্তর্গত সর্ববস্তু সম্বন্ধেই ব্র্যাড্‌লে বলেন যে উহারা মিথ্যা হইলেও ব্রহ্মের বাহিরে পড়িতে পারে না ; ব্রহ্মের অন্তরেই উহাদের ঐসব স্থান, এবং ঐসব উপাদানেই ব্রহ্ম গঠিত। (The appearances are the stuff of which the Absolute is made.) ব্রহ্মের বিরাট পূর্ণতা সাধনে উহারা প্রত্যেকেই ন্যূনাধিক সহায়তা করে। কিন্তু একটু চিন্তা করিলেই দেখা যাইবে যে এখানে একটা জটিল সমস্যার উদ্ভব হইতেছে। অপরিবর্তিত অবস্থায় মিথ্যা কখনো সত্যের অন্তর্গত ও অঙ্গীভূত হইতে পারে না। ব্র্যাড্‌লে নিজেই স্বীকার করিয়াছেন যে শুধু রূপান্তরের মধ্য দিয়া আমূল পরিবর্তিত হইয়াই এই পরিদৃশ্যমান জগৎ ব্রহ্মের অন্তরে স্থানলাভ করিতেছে। প্রত্যেক দৃশ্যমান পদার্থ আত্মবিরোধত্ব, সূতরাং অপরিবর্তিত অবস্থায় ব্রহ্মের অঙ্গীভূত হইলে ব্রহ্মও সেই আত্মবিরোধজনিত মিথ্যা দ্বারা কলুষিত হইবে। সূতরাং দেখা যাইতেছে যে প্রত্যেক দৃশ্যমান বস্তুর দুইটা দিক্, একটা তার বহিরঙ্গ, স্ববিরোধকলঙ্কিত মায়াময় বাহ্যরূপ, আর একটা তার অন্তরঙ্গ অর্থাৎ রূপান্তরিত অব্যক্ত অবস্থা। দৃশ্যমান বস্তু সমূহের শেষোক্ত এই রূপান্তরিত অবস্থামাত্রই (Transmuted alter ego) ব্রহ্মের অঙ্গীভূত হইবার উপযুক্ত। সূতরাং পরিদৃশ্যমান জগতের অব্যক্ত রূপান্তরিত সত্তা ব্রহ্মের অন্তর্গত হইলেও প্রশ্ন উঠিবে যে, উহার বহিরঙ্গের অর্থাৎ মায়াময় বাহ্যরূপের স্থান কোথায় বা আশ্রয় কি? দৃশ্যমান বস্তুরূপেই দৃশ্যমানের আশ্রয় কি হইতে পারে সেই প্রশ্নের কোন সন্তুর্নর আঁমরা ব্র্যাড্‌লের দর্শনে খুঁজিয়া পাই না।

ব্র্যাড্‌লীয় দর্শনে আর একটি বড় প্রশ্ন উঠে সৃষ্টিরহস্তকে কেন্দ্র করিয়া। দৃশ্যমান পদার্থসমূহ অল্পবিস্তর রূপান্তরের মধ্য দিয়া ব্রহ্মের অনির্বচনীয় অজ্ঞাত স্বরূপ গড়িয়া তুলিতেছে। কিন্তু নিত্য ওদ্ধ বৃদ্ধ মুক্ত ব্রহ্মের পক্ষে বৈচিত্র্যময় এ মিথ্যার রাজ্যে নামিয়া আসিবার প্রয়োজন কি? অথবা অদ্বৈত ব্রহ্ম হইতে দ্বন্দ্বময় এই দ্বৈত জগতের উদ্ভব ও সৃষ্টির হেতু কি? শঙ্করপন্থী মায়াবাদীর পক্ষে এই প্রশ্নের গুরুত্ব হ্রাস করিবার একটা পথ আছে। তাঁহারা বলিবেন ব্রহ্মের দিক্ হইতে জগৎ সম্পূর্ণ তুচ্ছ, ইহার কোনরূপ অস্তিত্বই নাই, সূতরাং জগতের মধ্যে ব্রহ্মের নামিয়া

আসিবার বা আত্মপ্রকাশ করিবার কোন প্রশ্নই উঠে না। ব্রহ্মের উপর মিথ্যা জগতের অধ্যাস বুঝাইবার জন্য তাঁহারা আবরণ-বিক্ষেপময়ী মায়া-শক্তির আশ্রয় নিয়া থাকেন, এবং তাঁহাদের এই মায়া ধারণাতীত, সদসদ-বিলক্ষণা, “মহাভূতানির্বচনীয়স্বরূপা”। ব্র্যাড্লে বলেন যে সম্বন্ধপ্রাক্ নির্বিকল্প-অনুভূতির অখণ্ড ভাঙ্গিয়া সম্বন্ধমূলক বুদ্ধির ক্রিয়ার ফলে বহু-বিশিষ্ট জগতের উৎপত্তি হয়। ব্রহ্ম এই বহু-বিশিষ্ট দৃশ্যমান জগতের রূপান্তরিত সম্বন্ধাতীত নির্বিশেষ অবস্থা। কিন্তু সম্বন্ধপ্রাক্ নির্বিকল্প অনুভূতি এবং সম্বন্ধবিশিষ্ট জগৎ এই দুই-ই অসম্পূর্ণ ও অস্থায়ী। বৈচিত্র্য-ময় জগৎ নির্বিকল্প জ্ঞানের স্বাভাবিক পরিণতি, আবার অখণ্ড নির্বিশেষ ব্রহ্ম নামরূপাত্মক জগতের চরম সত্য। কিন্তু প্রশ্ন হইল, যে অস্থায়ী ও অসম্পূর্ণ নির্বিকল্প জ্ঞানের মধ্যে নামিয়া আসিয়া নামরূপাত্মক মিথ্যা বিস্তার করিবার তাৎপর্য ও নিগূঢ় উদ্দেশ্য কি? বুদ্ধির ক্রিয়ার মধ্য দিয়া রূপবৈচিত্র্যের বিকাশ সম্বন্ধে ব্র্যাড্লে বহুস্থানে আত্মক্ষুরণ, আত্ম-অভি-ব্যক্তি প্রভৃতি কথা ব্যবহার করিয়াছেন। অথচ সমগ্র ব্র্যাড্লেীয় দর্শনের প্রতিপাদ্য বিষয়ই হইল যে সম্বন্ধযুক্ত বৈচিত্র্যের মধ্য দিয়া, নামরূপের মধ্য দিয়া সত্য কখনো আত্মপ্রকাশ করিতে পারে না; সমস্ত সম্বন্ধ ও রূপবৈচিত্র্যকে এক অরূপ অনির্দেশ্য অখণ্ডতার মধ্যে রূপান্তরিত করিয়াই সত্য আপন মহিমায় প্রতিষ্ঠিত। সুতরাং এককে বহুর মধ্যে, অরূপকে রূপবৈচিত্র্যের মধ্যে প্রকাশ করিবার এই মিথ্যা ও অসম্ভব প্রয়াস কেন? আর এই অসম্ভব প্রয়াসকে পূর্ণজ্ঞান ব্রহ্মতে আরোপই বা করা যায় কিরূপে? ব্র্যাড্লে এখানে নিরুত্তর। তিনি শুধু এক যায়গায় বলিয়া-ছেন যে ব্রহ্ম হইতে জগতের উৎপত্তি সম্বন্ধে প্রশ্ন তোলা দর্শনের দিক্ হইতে অসঙ্গত, কারণ এই প্রশ্নের উত্তর বুদ্ধির সাধ্যাতীত। কিন্তু ব্রহ্ম ও জগতের সম্বন্ধটি এই দিক্ হইতে না বুঝিতে পারিলে ব্রহ্মের স্বরূপ সম্বন্ধে আমরা নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান লাভ করিতে পারি না এবং দার্শনিক যুক্তি ঘুরিয়া ফিরিয়া অনন্ত জটিলতার সৃষ্টি করিতে বাধ্য। পাশ্চাত্য দর্শন ছাড়িয়া ভারতীয় দর্শনের দিকে দৃষ্টিপাত করিলে এই চরম রহস্য উদ্ঘাটনের একটা সুস্পষ্ট ইঙ্গিত আমাদের চোখে পড়ে। পাশ্চাত্য দর্শন প্রধানতঃ অখণ্ড সত্তা ও অনন্ত জ্ঞানের সাহায্যেই জগদ্রহস্য ভেদ করিবার চেষ্টা করিয়াছে, কিন্তু তাহাতে মানুষের জিজ্ঞাসু মন একটা পরম প্রশান্তির মধ্যে পরিতুষ্ট

হইতে পারে না। ভারতীয় ঋষির দৃষ্টিতে আনন্দই সৃষ্টির চরম উৎস। এই আনন্দ অনাবিল, অনন্ত, বিশুদ্ধ আনন্দ। জগৎ সৃষ্টির মূলে এই অফুরন্ত আনন্দের অহেতুক অভিব্যক্তি ছাড়া অন্য কোন উদ্দেশ্য নাই। ব্রহ্ম প্রজ্ঞানঘন ও আনন্দস্বরূপ। এই ব্রহ্মকে আশ্রয় করিবার লীলাময়ী ব্রহ্মশক্তি অনন্ত বিশ্ববৈচিত্র্য রচনা করিয়া চলিয়াছেন। সত্তা ও শক্তি অভিন্ন, উহার একই পরব্রহ্মের দুইটি অবস্থা বা দিক্।

ঐডিপাস্ এষণ।

অধ্যাপক শ্রীশঙ্কুনাথ রায়, এম, এ

পরলোকগত ডক্টর ফ্রয়েড মনোবিজ্ঞান ক্ষেত্রে এক বিরাট বিপ্লব আনয়ন করিয়াছেন। তিনি মানবের নিষ্কর্তন (unconscious) মন সম্বন্ধে বহু তথ্য আবিষ্কার করিয়া মনোবিজ্ঞানের চলিত ধারণাগুলির আমূল পরিবর্তনের ধারা সৃচিত করিয়াছেন। যাঁহারা ঐ সকল তথ্য অবগত আছেন তাঁহাদিগের নিকট এই পরিবর্তনের বিষয় ব্যাখ্যা করা নিস্প্রয়োজন মনে করি। এখানে শুধু ফ্রয়েড কল্পিত মানবের ঐডিপাস্ এষণ বা Oedipal wish সম্বন্ধে কয়েকটি কথা বলিব।

ঐডিপাস্ প্রাচীন গ্রীস দেশের অন্তর্গত থীব্‌সের রাজকুমার। তাহার পিতা তাহার জন্মগ্রহণের পর তাহাকে বনে পরিত্যাগ করিয়াছিলেন, কারণ এক ভবিষ্যদ্বক্তা বলিয়াছিলেন যে ঐ পুত্রই তাহার পিতার হস্তা হইবে। প্রাণভয়ে পিতা পুত্রকে বনে পরিত্যাগ করিলেন বটে কিন্তু নিয়তির পরিহাস এমনই যে এক কাঠুরিয়া তাহাকে বন হইতে লইয়া গিয়া কোরিণ্‌থ্‌ সহরে লালন পালন করিল এবং যৌবনে ঐডিপাস্ অতি সুন্দর ও সবল হইয়া উঠিল। যুদ্ধনিপুণ ঐডিপাস্ উত্তরকালে তাহার পিতাকে যুদ্ধে পরাজিত করিয়া হত্যা করিল এবং তাহার মাতার পাণি-গ্রহণ করিল। অবশ্য ঐডিপাস্ তাহার মাতা বা পিতাকে জানিত না।

অজ্ঞাতসারে মাতার সহিত পরিণয় বা অযাচার মানবমনের একটি গভীরতম বাসনা। ঐডিপাসের গল্পে নাকি ঐ বাসনার পরিভূষ্টি দেখান হইয়াছে। বিবিধ জাতির কল্পনাপ্রসূত বিভিন্ন উপাখ্যানে ঐ বাসনার প্রকাশ হইয়াছে ও পরিভূষ্টি ঘটিয়াছে। মানব ইতিহাসের প্রারম্ভে ঐ বাসনা প্রকট ছিল এবং পরে সভ্যতার চাপে উহার অবদমন (repression) ঘটিয়াছে। প্রেমান হিসাবে বলা হইয়াছে যে পশুগণের যৌন সঙ্গমের একটা নির্দিষ্ট সময় আছে, কিন্তু মানুষের তাহা নাই। সেইজন্য আদিম যুগে মানুষ তাহার দ্বীপ সহিত সহবাস করিবার জন্য

তাহাকে কাছে রাখিত, এবং স্ত্রী তাহার পুত্রকে নিজের কাছে রাখিতে চাহিত এবং তাহার ভরণপোষণের জন্য স্বামীর আশ্রয় ত্যাগ করিতে পারিত না। ফলে স্বামী স্ত্রী পুত্র লইয়া একটি প্রাথমিক পরিবার গঠিত হইল। কিন্তু পুত্র যৌবন প্রাপ্ত হইলে তাহার যৌন ইচ্ছা বলবতী হইয়া উঠিত এবং সে তাহার সহচরী লাভের আকাঙ্ক্ষা চরিতার্থ করিতে উৎসুক হইত। কিন্তু বলবান ও নিষ্ঠুর পিতা পাছে সে তাহার মাতা বা মাতৃ-স্থানীয়া অথ কোন নারীর প্রতি আকৃষ্ট হয় এই ভয়ে তাহাকে পরিবার হইতে বহিষ্কৃত করিয়া দিত, ফলে বিদ্রোহী পুত্রগণ একত্র হইয়া পিতাকে হত্যা করিত ও তাহাদের যৌন ইচ্ছা চরিতার্থ করিয়া পুনঃ স্ব-স্ব স্ত্রীর সহিত বাস করিয়া ভিন্ন ভিন্ন পরিবার গঠন করিত। প্রত্যেক পুত্রের মাতার প্রতি অনুরাগ কেবলমাত্র পিতার দাপটে ক্ষুণ্ণ ও অবরুদ্ধ হইয়া থাকিত। কিন্তু অকরুদ্ধ বাসনার উচ্ছেদ হয় না, তাহার প্রকাশ অন্তভাবে ঘটিয়া থাকে। প্রথমে পিতা হইতে যে ভয় উপজাত হইল পরে তাহা সমাজ-নিন্দা ভয়ে পরিণত হইল এবং ব্যক্তির মানসিক বিস্তারের সঙ্গে সঙ্গে ঐ নিন্দা বা ভয় তাহার অন্তরে উপ্ত হইল। এইরূপে ব্যক্তির (individual) মধ্যে বিবেকের আবির্ভাব ঘটিল। ফলে দাঁড়াইল এই যে যে সকল ইচ্ছা সমাজরীতির বিরোধী তাহার অবদমন হইল, অর্থাৎ সেগুলি ব্যক্তির চেতনা হইতে বিলুপ্ত হইল।

স্বপরিবারের মধ্যে বিবাহ, সগোত্রে বিবাহ প্রভৃতি সমাজ নিষিদ্ধ বিবাহে বাধা সৃষ্টি করার উদ্দেশ্য অযাচার বাসনার প্রতিরোধ করা। অনেকে বলিবেন পুরুষ কখনও স্থায়ী পরিবারভুক্ত নারীকে বিবাহ করিতে চাহে না, কারণ পুরুষের স্বভাব অগ্রত্বে সহচরী অন্বেষণ করা, অন্য পরিবার-ভুক্ত নারীর সহিত মিলিত হওয়া। কেহ কেহ বলেন নিকট আত্মীয় বা সগোত্রকে বিবাহ করিলে রক্ত দূষিত হয় এবং ব্যাধির সৃষ্টি হয়। কিন্তু এ সমস্ত তর্ক বা বিচারের উদ্দেশ্য আমাদের নিজস্ব মনের অন্তর্ভুক্ত অযাচার বাসনাকে স্বীকার না করা এবং প্রচ্ছন্ন রাখা। এই অযাচার বাসনা আমাদের মনে অবরুদ্ধ আছে এবং অনেক সময়ে উহার প্রকাশ ঘটে, বিশেষ করিয়া স্বপ্নে এবং মানসিক বিকারে। পৃষ্ঠীভূত বাসনা ও সংবেদনার সমষ্টিকে complex বলা হয়। ঐডিপাস্‌ গ্রন্থের মূলে যে বাসনা নিহিত রহিয়াছে তাহা এক কথায় বলা যাইতে পারে পিতার

হত্যা সাধন করিয়া মাতাকে লাভ করা। ইহার মধ্যে বৈরী পিতার প্রতি যে ঘৃণা বা ঘৃণা আছে তাহার সহিত যুগ্ম সম্বন্ধে স্থিত মিত্র পিতার প্রতি ভালবাসা। অতএব ঘৃণা বা প্রীতি দ্বিতীয় বা দ্ব্যাম্বক (ambivalent) — যখন ঘৃণা প্রকট হইয়া পড়ে প্রীতি তখন নিষ্ঠুরানে পর্য্যবসিত হয়, আবার যখন প্রীতি স্পষ্ট হইয়া উঠে ঘৃণা তখন প্রচ্ছন্ন রূপে থাকে। এমনও হইতে পারে যে পুত্র পিতার সহিত অভিন্ন ভাবাপন্ন হইয়া মাতার ভালবাসা ভোগ করিবে। অথবা সে নিজের ক্রীড়াভাবাপন্ন হইয়া পিতাকে আকর্ষণ করে এবং মাতার প্রতি বৈরিতা সাধন করে, এই অবস্থাকে ইন্ডিপাস্ এষণার বিপরীত ভাব বা inverted Oedipus Complex বলা হয়।

পশু-শিশুর তুলনায় মানব-শিশুর নিঃসহায়তা অধিক কালব্যাপী, সেইজন্য মানব শিশু তাহার রক্ষণাবেক্ষণ ও আহার সরবরাহের জন্য মাতার উপর নির্ভর করিতে বাধ্য হয়। ফলে মাতার প্রতি তাহার টান এত অধিক থাকে যে সে পিতা অপেক্ষা মাতাকেই বেশী ভালবাসে ও মাতার প্রতি পিতার আদর অপছন্দ করে। এই অবস্থায় তাহার মনে ইন্ডিপাস্ এষণা যে ভাবে কার্য্য করে তাহার কয়েকটি স্তর ব্যাখ্যা করিব। প্রথমে শিশু মায়ের আদর ও যত্ন লইতে ভালবাসে এবং সম্পূর্ণ নিক্রিয়ভাবে তাহা গ্রহণ করে। দ্বিতীয় অবস্থায় সে যে শুধু আদর গ্রহণ করে তাহা নয়, পরিবর্তে আদর প্রদান করিতেও সচেষ্ট হয়। তৃতীয় অবস্থায় সে পুঙ্খলিখ লইয়া মায়ের মত আদর করে ও খেলা করে। চতুর্থ অবস্থায় মা যেমন সকলের প্রতি ব্যবহার করেন সেইরূপ ব্যবহার করিতে প্রয়াস পায়, অর্থাৎ সকলকে মায়ের চক্ষে দেখে। পঞ্চম অবস্থায় শিশু পিতার সহিত প্রণয়নূত্রে আবদ্ধ হইয়া আনন্দ ভোগ করে। ষষ্ঠ অবস্থায় শিশুর পৌরুষ প্রকট হয় এবং সে মাতাকে একান্তভাবে পাইতে চাহে এবং পিতার বিরোধী হইয়া উঠে। ইহাই ইন্ডিপাস্ এষণার পরিপূর্ণ অবস্থা।

ফ্রাউলফ্ এলিসের মতে জীবনের প্রথম অবস্থায় শিশু যখন মায়ের স্তন পান করে তখন সে ক্রীড়াভাবে মাতার সহিত রমণ করে। এইরূপ সম্বন্ধকে প্রকৃত রতি বলা চলে না, কারণ ইহা জনন ক্রিয়াশীল রতি নহে। কিন্তু ফ্রয়েডের মতে লিঙ্গ ও যোনির সম্বন্ধন একমাত্র যৌন ক্রিয়া নহে।

তৎপূর্বে বালক তাহার মুখ, পায়ু ও উপস্থের ক্রিয়া হইতে যে আনন্দ উপভোগ করে তাহাও যৌনসম্বন্ধীয়। বাল্যাবস্থায় শিশু জননক্রিয়ায় অসমর্থ, সেইজন্য ঈডিপাস্ এষণা সে পরিত্যাগ করে। শুধু তাহাই নহে, বিবেকের উৎপত্তির সঙ্গে সঙ্গে সে তাহার অপ্রীতিকর বাসনাগুলিকে ভুলিতে থাকে এবং সম্বিদ্ হইতে সরাইয়া দেয়। চेतন মনের গণ্ডী হইতে নিষ্কাশন ব্যাপারে পিতৃজনিত অঙ্গহানির ভয় (castration fear) কার্যকরী হয়। পরে সমাজ, নীতি, ধর্ম ও পারিপার্শ্বিক অবস্থার চাপে ঈডিপাস্ এষণা নিষ্পত্তি মনের কোণে অবরুদ্ধ হয়। কিন্তু এইরূপ অবদমনের ফলে নানারূপ কল্পনা, স্বপ্ন ও মানসিক বিকারে ঈডিপাস্ এষণার অভিব্যক্তি দেখিতে পাওয়া যায়। ফ্রয়েডের মতে ঈডিপাস্ এষণার স্বাভাবিক চরিতার্থতার প্রতিবন্ধ হওয়ায় বিভিন্ন ক্ষেত্রে উহার লীলা দৃষ্ট হয়। এই সব ক্ষেত্রে যৌন ব্যাপার সংক্রান্ত না হইয়াও মূলতঃ যাহা যৌন প্রবৃত্তি তাহার বিকাশ সাধন করে, ইহাকে স্বপ্নে sublimation of sex instinct বা যৌন ইচ্ছার উদগতি বলিয়াছেন।

ফ্রয়েডের মতে সকল প্রকার কৃষ্টির মূলে ঐ ঈডিপাস্ এষণা নিহিত রহিয়াছে। যৌন প্রবৃত্তির অবদমন হেতু উহার বিকাশ নানারূপে ও বিভিন্ন প্রশালীতে ঘটিয়া থাকে। যদি সভ্যতা এবং সমাজের গঠন ও ক্রমবর্দ্ধমান প্রসারের কারণ অধেষণ করা যায় তাহা হইলে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় যে উহার আধার স্বরূপ যৌন প্রবৃত্তি প্রকট রহিয়াছে। এবং মানুষ সমাজ, ধর্ম, নীতি, কলা, বিজ্ঞান প্রভৃতি উদ্ভাবন করিয়া তাহার যে উন্নতি সাধন করিয়াছে সেই সকল কার্যের মধ্যে যৌন প্রবৃত্তির রূপান্তর ঘটিয়াছে।

ফ্রয়েড পশু প্রতীক গোত্র বা টোটেম (Totem) সম্বন্ধে যে তথ্য আবিষ্কার করিয়াছেন তাহা প্রশংসনীয়। তিনি বলেন টোটেম সমাজ অতি প্রাচীন, এখন মেলানেশিয়া, পলিনেশিয়া প্রভৃতি স্থানে টোটেম সমাজের যে পরিচয় পাওয়া যায় তাহা প্রাচীন টোটেম সমাজ হইতে ভিন্ন। টোটেম সমাজের মূল সূত্র হইতেছে কোন একটি পশু বা পাখী যেমন ক্যাঙ্গারু, এমু প্রভৃতি। ঐ পশু বা পক্ষীকে প্রতীক স্বরূপ লইয়া এক একটি পরিবার বা দল গড়িয়া উঠিয়াছে। কোন একটি দল বা সঙ্ঘের পূর্বপুরুষের প্রতীক হইয়াছে ঐ পশু বা পক্ষী। নিজ নিজ

টোটেম বা প্রাণীর সংহার বা উহার মাংস ভক্ষণ করা নিষিদ্ধ ছিল। কোন একটি টোটেম দলের যে কোন ব্যক্তি যে স্থানেই অবস্থান করুক না কেন, গোত্র হিসাবে সে ঐ দলের সভ্য এবং তাহার সহিত ঐ গোত্রের সম্বন্ধ নষ্ট হইতে পারে না। বংশপরম্পরায় সমস্ত ব্যক্তিকে ঐ দলের সহিত মিলিত থাকিত এবং একই পিতা বা মাতার সম্ভান না হইলেও তাহার পরম্পরকে ভাই ভাগিনী রূপে দেখিত। “ক্যান্ডারু” দলের কোন একটি পুরুষ “এমু” দলের কোন একটি স্ত্রীলোককে বিবাহ করায় যে সকল সম্ভান জন্মিত তাহার সকলেই ‘এমু’ নামে অভিহিত হইত। এইরূপ বিবাহের ফলে যে পুত্র জন্মিত তাহার ‘এমু’ দলের কোনও নারীর পাণিগ্রহণ করা নিষিদ্ধ ছিল।

অতএব দেখা যাইতেছে যে টোটেম সমাজের দুইটি রীতি ছিল— টোটেম প্রাণীর সংহার না করা এবং একই টোটেমভুক্ত রমণীর পাণিগ্রহণ না করা। ফ্রেজার, য্যাণ্ড, ল্যাং প্রভৃতি নৃতত্ত্ববিদগণ তাঁহাদের স্ব স্ব গবেষণার ফলে ঐ একই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। ফ্রেয়েড বলেন যে টোটেম রীতি বিশ্লেষণ করিলে ইহাই অনুমিত হয় যে আদিম যুগেও মানবের মনে অযাচার বাসনা ছিল এবং তাহার প্রতিরোধ হেতু যে বিধি নিষেধ ছিল তাহা কালক্রমে ভিন্ন ভাবে আমাদের সমাজে ক্রিয়াশীল আছে। ফ্রেয়েডের মতে মানুষের আদিম বাসনা শিশুর মনে উপজাত হয় এবং শিশুর মানসিক অবস্থা অনেকটা আদিমযুগের মানব মনের অবস্থার অনুরূপ।

ফ্রেয়েডের মত সমীচীন হইলেও ডক্টর ম্যালিনোস্কি ঐ মত সমর্থন করেন না। তিনি বলেন ঐডিপাস্ এষণা মৌলিক প্রেরণা নহে। তিনি যে সমস্ত অসভ্য জাতির সমাজ, রীতি, নীতি প্রভৃতি পর্যবেক্ষণ করিয়াছেন তাহা হইতে তাঁহার এই বিশ্বাস জন্মিয়াছে যে মানুষের মনে যে ভালবাসা জন্মে তাহা বালকের মাতার প্রতি অনুরাগকে কেন্দ্র করিয়া উপজাত হয় না বরং পরিবারভুক্ত মাতা, পিতা, ভাই, ভগিনীকে কেন্দ্র করিয়া উপজাত হয়। এবং এইরূপ ভালবাসার বিভিন্নরূপ প্রকাশ ঘটয়া থাকে। সমাজ ও পারিপার্শ্বিক অবস্থার চাপে মানুষের আদি বাসনা অবরুদ্ধ হয় সত্য, কিন্তু ঐ অবরুদ্ধ বাসনাকে ঐডিপাস্ এষণা নাম দেওয়া অশ্রায।

ডক্টর হির্শফেল্ড্ বলেন যে ঐডিপাস্ এষণার যে রূপ ব্যাখ্যা ক্রয়েড দিয়াছেন তাহা যুক্তিহীন, কারণ ঐডিপাস্ জ্ঞাতসারে তাহার মাতার পাণিগ্রহণ করিতে চাহে নাই এবং ঐডিপাস্ গল্লের উপর ভিত্তি করিয়া ঐডিপাস্ এষণার সম্বন্ধে যে গবেষণা করা হইয়াছে তাহা ভুল। ডক্টর উলজিমথ ও ঐরূপ মত ব্যক্ত করিয়াছেন। তিনি বলেন ঐডিপাস্ গল্লের মত আরও অনেক গল্প গ্রীক পুরাণে আছে, অতএব ঐডিপাসের কার্য-প্রণালী লক্ষ্য করিয়া তাহার বাসনার যে পরিচয় দেওয়া হইয়াছে তাহার সপক্ষে কোন সদ্যুক্তি নাই। তিনিও বলেন ঐডিপাসের মনে কোনও অযাচার বাসনা ছিল না।

আমাদের মনে হয় ক্রয়েড মানসিক বিকারগ্রস্ত রোগীর ব্যবহার ও মানসিক অবস্থা বিশ্লেষণ করিয়া যে সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন তাহা নির্ভুল না হইলেও সম্পূর্ণ যুক্তিহীন নহে। তবে ভালবাসা ও ঘৃণার যে ছবি তিনি অঙ্কিত করিয়াছেন তাহা নিছক সত্যের প্রতিকৃতি নহে। ভালবাসা কোন একটি সরল মনোভাব নহে, উহার মধ্যে বিভিন্ন ভাব ও প্রেরণা নিহিত রহিয়াছে। আলেকজাণ্ডার শ্যাও ভালবাসার জটিল প্রক্রিয়ার যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন তাহা সম্পূর্ণ সত্য বলিয়া মনে হয়। ভালবাসা বা অমুরাগের যে বিভিন্ন অবস্থার কথা বৈষ্ণব সাহিত্যে আছে তাহাও প্রণিধানযোগ্য। সমস্ত দিক চিন্তা করিয়া দেখিলে ঐডিপাস্ এষণাকে সমস্ত সভ্যতার মূল ভিত্তি বলিয়া মনে হয় না।

জৈনদর্শনে পরিণামতত্ত্ব

অধ্যাপক শ্রীহরিমোহন ভট্টাচার্য্য, এম্-এ।

জৈন দার্শনিকগণ পরিণামতত্ত্বের যে বিবরণ দিয়াছেন ঐরূপ বিবরণ আমরা ভারতীয় অন্ত কোনও দর্শনে দেখিতে পাই না। তাঁহাদের মতে সত্তা ও পরিণাম ওতপ্রোতভাবে জড়িত। সত্তা হইতে পরিণাম বা পরিণাম হইতে সত্তা পৃথকভাবে দেখিবার উপায় নাই। পরস্পর বিজড়িত এই সত্তা ও পরিণাম হইতেই অর্থ বা বস্তুর স্বরূপ নির্গত হয়। সুতরাং তাঁহাদের মতে এমন কোন বস্তু নাই যাহার পরিণাম হইতেছে না অথবা এমন কোন পরিণাম নাই যাহা বস্তুনিষ্ঠ নহে। কোন বস্তু সত্তাবান্ বলিতে গেলে বুঝিতে হইবে যে তাহাতে পরিণাম চলিতেছে এবং পরিণামও নিরাধার নহে, পরিণাম সত্তাবান হইতে গেলে বস্তুর আশ্রয় গ্রহণ করিতে বাধ্য। স্বাশ্রয়ভূত বস্তুর অভাবে পরিণাম নিরাশ্রয় হইয়া শূন্যত্বে পরিণত হয়। বস্তু পরিণামের ভিতর দিয়া সত্তা হইতে নিজরূপ লাভ করিয়া থাকে। তাহা হইলে দেখা গেল যে বস্তুসমুদয়, যাহা লইয়া আমাদের প্রতীতি-সিদ্ধ জগতে আদান প্রদান চলিতেছে, উহার পরস্পর অবচ্ছেদ্য সত্তা ও পরিণাম এই দুইটির সংমিশ্রণে আত্মলাভ করে। এক কথায় বলিতে গেলে পরিণাম (Evolution) বস্তুর নিজস্ব ধর্ম এবং উহা প্রতীতিসিদ্ধ। ফলকথা এই দাঁড়াইল যে সত্তাই বস্তুতত্ত্বের ভিত্তি; কিন্তু সে সত্তাটি এরূপ যে উহা পরিণত না হইয়া থাকিতে পারে না এবং এই পরিণামে সত্তার আত্যন্তিক লোপও হয় না অথচ পরিণম্যমান সত্তাই বস্তুকে স্বরূপ দান করে।

এইরূপ সত্তা এবং পরিণামের অবচ্ছেদ্য সম্বন্ধ জৈনমতে সর্ব বস্তুর বস্তুত্বের ভিত্তি। পাশ্চাত্য দর্শনে অনেকস্থলে Existence অথবা সত্তা এবং বস্তু অথবা Real এই দুইয়ের মধ্যে পার্থক্য রক্ষা করা হয় না। ম্যাক-টাগার্ট (McTaggart) তাঁহার সুবিখ্যাত *The Nature of Existence* নামক গ্রন্থে Reality এবং Existenceএর স্বরূপ আলোচনা

প্রসঙ্গে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন যে Reality is Existence অর্থাৎ সত্তা ও বস্তু অভিন্ন। কিন্তু আমরা জৈনের সত্তাবাদ আলোচনায় দেখিলাম যে বস্তু ও সত্তা একেবারে অভিন্ন নহে অথচ সত্তা উহার অবশ্যসম্ভাবী এবং নিয়ত পরিণামের মধ্য দিয়া বস্তুর বস্তুত্ব সম্পন্ন করে; সুতরাং বস্তু ও সত্তা এক নহে অথচ সত্তা হইতে বস্তুকে পৃথক করিয়া দেখিবার উপায় নাই। আরও মনে হয় যে জৈনমতে সত্তা বস্তুর অপ্রকট অবস্থা এবং বস্তু সত্তার প্রকট অবস্থা এবং সত্তার এই যে প্রকট অবস্থা যদ্বারা বস্তু স্বরূপ লাভ করে, তাহাই পরিণাম। কিন্তু ইহাও স্মরণ রাখিতে হইবে যে পৰিণামের সহিত সত্তার স্বগত ভেদ নাই। সত্তাই পরিণত হয়। সুতরাং বস্তু হইতেছে পরিণম্যমান সত্তা। আমরা বস্তু ও সত্তার পরস্পর সম্বন্ধ বুঝাইতে বলিয়াছি যে বস্তু সত্তার স্পষ্ট অবস্থা এবং সত্তা অস্পষ্ট বস্তু, কিন্তু ইহার দ্বারা যেন কেহ মনে না করেন যে এইরূপ পরিণাম সাংখ্যীয় পরিণামের অনুরূপ। কারণ সাংখ্যে যদিও পরিণাম অর্থে, অব্যক্ত অবস্থা হইতে ব্যক্ত অবস্থা প্রাপ্তি বলিয়া ধরা হয় তাহা হইলেও সাংখ্যে একমাত্র অব্যক্ত প্রকৃতি হইতেই যাবতীয় ব্যক্ত পদার্থের উৎপত্তি স্বীকার করা হয়। দ্বিতীয়তঃ সাংখ্যে বিবৃত এই পরিণাম সম্পূর্ণভাবে প্রকৃতি-সাপেক্ষ নয় অন্ততঃ উহাতে নির্লিপ্ত পুরুষের সংযোগ বা সান্নিধ্যের অপেক্ষা আছে এবং যেমন সৃষ্টি প্রবাহে প্রকৃতি হইতে ক্রমশঃ বুদ্ধি অহঙ্কার আদি আবিস্কৃত হয়, ঠিক তেমন প্রলয় প্রবাহেও বস্তু সমুদায় স্থূল হইতে সূক্ষ্ম এবং সূক্ষ্ম হইতে সূক্ষ্মতর এবং অবশেষে প্রকৃতিতে লয় প্রাপ্তি হয়, জৈনেরা ঐরূপ কোন একমাত্র অব্যক্ত শক্তি স্বীকার করিয়া জগতের যাবতীয় বস্তুকে উহার পরিণাম বা বিকাররূপে ভাবেন না। জৈনমতে বস্তু বহু এবং প্রত্যেক বস্তুই স্বতঃসিদ্ধ অথচ তাহার স্বভাব এই যে উহা সত্তা ও পরিণামের মধ্য দিয়া আত্মলাভ করে এবং এই পরিণম্যমান সত্তা বস্তুর কেবল উৎপত্তি কেন তাহার স্থিতি-বুদ্ধি-ক্ষয়ও নিরূপিত করে। সুতরাং দেখা গেল যে জৈনের পরিণামবাদ সাংখ্যের পরিণামবাদ হইতে সর্বতোভাবে পৃথক। রামানুজ দর্শনেও পরিণামের কথা আছে বটে কিন্তু রামানুজের পরিণামবাদ জৈন পরিণাম হইতে অনুরূপ। কারণ রামানুজ মতে ব্রহ্ম পরিণামী নিত্য সত্তা, তিনি তাঁহার বিচিত্র মায়ীশক্তির সাহায্যে জগৎ সংসার স্বীয় সত্তা হইতে বিকার বা

পরিণামরূপে সৃষ্টি করেন সুতরাং প্রত্যেক বস্তুর নিজস্ব কোন পরিণাম প্রবৃত্তি নাই। পক্ষান্তরে পরিণাম বস্তু মাত্রেরই স্বাভাবিক ধর্ম, ইহাই জৈনদিগের মত। পাশ্চাত্য বিকাশবাদীদিগের (Evolutionists) মধ্যে কেহ কেহ এইরূপ বস্তুর অন্তর্নিহিত স্বাভাবিক পরিণাম-প্রবৃত্তি স্বীকার করিয়া থাকেন। কিন্তু এই পরিণাম-প্রবৃত্তি স্বাভাবিক না হইলে পরিণাম-প্রবৃত্তির প্রেরণা কি হইতে পারে এ প্রশ্ন কোন কোন আধুনিক পাশ্চাত্য ক্রমবিকাশবাদী তুলিয়াছেন আবার কেহ কেহ বা উহা অনাবশ্যক বোধে উল্লেখ করেন নাই। আলেকজান্ডার (Alexander) এই প্রেরণার নাম দিয়াছেন নাইসাস্ (Nisus); এবং দিক্-কাল হইতে বিকাশের স্রোতে যতদিন অধ্যাত্ম জগৎ আবির্ভূত হয় নাই ততদিন ঐ প্রেরণা বা নাইসাস্ ছিল আধিভৌতিক কিন্তু যখন অধ্যাত্মজগৎ আবির্ভূত হইল তখন ঐ প্রেরণাও আধ্যাত্মিক হইয়া উঠিল। কিন্তু আমরা উপলব্ধি করিতে পারি যে পরিণাম বস্তুর স্বাভাবিক ধর্ম না হইলেই প্রেরণার আবশ্যক হয়, অগ্রথা নহে। আলেকজান্ডারের ক্রমবিকাশবাদের মূলে যখন কোন আধ্যাত্মিকতার লেশ মাত্র নাই তখন বিকাশপ্রবৃত্তি স্বাভাবিক বলিলে তাঁহার কোন ক্ষতি হইত না বরং তিনি একটা প্রেরণার অভ্যুপগমের (Assumption) দোষ এড়াইতে পারিতেন। সুতরাং আমাদের মনে হয় যে জৈনবিব্রত পরিণামবাদ আধুনিক বিজ্ঞান ও বৈজ্ঞানিক দার্শনিকদিগের অভিমত বলা যাইতে পারে।

তাহা হইলে দেখা গেল যে জৈনমতে প্রত্যেক বস্তু, উহা জীবই হউক বা অজীবই হউক সতত পরিণামাধীন এবং এই স্বাভাবিক পরিণামই বস্তুর স্বরূপ নির্ণয় করিতেছে। জৈনদিগের এই বস্তুতত্ত্ববাদকে আধুনিক পাশ্চাত্য দর্শনের ভাষায় প্রকাশ করিতে গেলে বলিতে হয় উহা Evolutionary Realism। প্রতি বস্তুই অস্তিত্ববান এবং প্রতি বস্তুই পরিণম্যমান। সত্তা ও পরিণামের মধ্য দিয়া বস্তু আমাদের নিকট বস্তু বলিয়া পরিচিত হয়। এই সত্তা ও পরিণাম, যাহাদের পরস্পর অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধের দ্বারা বস্তুর স্বরূপ নির্ণীত হয়, উহাদিগকে আরও স্পষ্টভাবে উমান্বাতি তাঁহার 'তত্ত্বার্থ সূত্রে' "উৎপাদব্যয়ধৌব্যাক্তং সং" এই সূত্রের দ্বারা বিবৃত করিয়াছেন। বস্তুর একটা দিক্ সত্তা তাহার অপর দিক্টি

পরিণাম। উৎপত্তি স্থিতি ও নাশ এই তিনটি শব্দের দ্বারা উমান্বামী এই পরিণামের প্রকৃতি প্রকাশ করিয়াছেন। সুতরাং দেখিতে পাই যে জৈনগণ বস্তু সক্রিয় এই মত (Dynamic Conception) গ্রহণ করিয়াছেন। প্রত্যেক বস্তুই প্রতি মুহূর্ত্তে ভিন্ন ভিন্ন গুণের সৃষ্টি করিতেছে এবং ঐ সৃষ্ট গুণগুলির নাশও হইতেছে বটে কিন্তু এইরূপ গুণোৎপাদন ও গুণ নাশের সঙ্গে বস্তুর স্থৈর্য্য সংরক্ষিত হইতেছে এবং ইহার দ্বারাই বস্তুর প্রতিনিয়ত স্বার্থস্বরূপ বা ব্যক্তিত্ব (Individuality) রক্ষিত হইতেছে। জৈনগণ এই প্রকার পরিণাম ব্যতীত আর এক প্রকার পরিণাম স্বীকার করেন তাহার নাম অবস্থা পরিণাম। এই অবস্থা পরিণামের অপর নাম ‘পর্য্যায়’। কোন বস্তুর নূতনত্ব হইতে পুরাতনত্ব লাভ বা এক বর্ণ ত্যাগ করিয়া অণু বর্ণ গ্রহণ এইরূপ অবস্থা পরিণাম পর্য্যায়ের উদাহরণ। এই অবস্থা পরিণাম যোগশাস্ত্রেও স্বীকৃত হইয়াছে। যোগ শাস্ত্রে আরও দুই প্রকার পরিণাম উল্লিখিত আছে, তাহাদের নাম ধর্ম্ম-পরিণাম ও লক্ষণ-পরিণাম। তবে যোগের এই ত্রিবিধ পরিণাম বস্তু ও তাহার ধর্ম্মের ভেদ স্বীকার করিয়া লইয়া কল্পনা করা হয় কিন্তু বাস্তবিক পক্ষে ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীতে ভেদ না থাকায় পরিণাম প্রকৃতপক্ষে এক প্রকারই হইতে পারে। কারণ ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা এই তিনটি বিভিন্ন পদার্থকে ধর্ম্ম শব্দের অর্থে অন্তর্ভূত করিলে বাস্তবিক অসঙ্গতি হয় না। ধর্ম্ম, লক্ষণ ও অবস্থা দ্বারা ধর্ম্মীরই পরিণাম সূচিত হয়। সাংখ্য যোগ মতে ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীর ভেদ এবং অভেদ স্বীকার করা হয়। ধর্ম্ম ধর্ম্মী হইতে ভিন্ন যে হেতু ধর্ম্মের দ্বারা ধর্ম্মীর অভিব্যক্তি বা স্পষ্টতা প্রতিপন্ন হয়। আবার ধর্ম্ম ধর্ম্মী হইতে অভিন্নও বটে কারণ ধর্ম্ম ধর্ম্মীর পরিণাম মাত্র। এই অংশে অর্থাৎ ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীর ভেদাভেদ সম্বন্ধে সাংখ্যযোগের সহিত জৈন মতের ঐক্য আছে কিন্তু পরিণামের স্বরূপ, উৎপত্তি ও প্রেরণা সম্বন্ধে সাংখ্যযোগ ও জৈনমতে যে উল্লেখযোগ্য পার্থক্য আছে তাহা আমরা প্রদর্শন করিলাম।

এক্ষণে বস্তুর পরিণাম স্বতঃসিদ্ধ হইলেও উহার বিরতি বা বিশ্রাম জৈনগণ স্বীকার করেন কিনা তাহাই দেখিতে চেষ্টা করিব। সাংখ্যমতে পরিণাম পুরুষের ঈক্ষণে আরম্ভ হয় বটে কিন্তু যে জীবের সম্পূর্ণরূপে কর্ম্মক্ষয় হইয়া থাকে তাহার পক্ষে আবার প্রকৃতি লয় হইয়া থাকে।

পরিণামের কেবল যে বিগ্রহ হয় তাহা নহে উপরন্তু বাবতীয় বিকার বা পরিণাম অবশেষে প্রকৃতিতে লয়প্রাপ্ত হয়। বিকৃত অবিকৃতে পর্য্যবসিত হয়। সুতরাং সাংখ্যের পরিণামে আরম্ভ, বিরতি এবং লয় স্বীকৃত হইয়াছে কিন্তু জৈন পরিণামকে এরূপভাবে দেখেন নাই। পূর্বেই বলিয়াছি যে জৈনমতে জীব ও অজীবাত্মক সর্ব বস্তুই পরিণামাধীন এবং পরিণামের বিরতি নাই এবং লয়ও নাই। বস্তু ভৌতিকই হউক বা আত্মিকই হউক, পরিণাম উহার স্বভাব এবং যেহেতু কোন বস্তুরই নাশ স্বীকার করা হয় না সেইহেতু বস্তু এই পরিণামের নাশকেও প্রাণ্য দিতে পারে না এবং তাহার ফলে বস্তু মাত্রই পরিণামের মধ্য দিয়া নিজ সত্তা রক্ষা করিয়া যাইতে বাধ্য। এক্ষণে প্রশ্ন হইতে পারে যে এই সত্তা ও পরিণাম যাহা লইয়া বস্তুর স্বরূপ তাহাকে যদি কেবল অজীব বস্তুতে নিরুদ্ধ না রাখিয়া জীব বস্তুরও নিয়ামক বলিয়া কল্পনা করা হয় তাহা হইলে এই সত্তা ও পরিণাম নিয়ন্ত্রিত আত্মবস্তুর স্বরূপ, স্থিতি, বৃদ্ধি ও চরম গতি কিরূপ হইবে? আত্মার স্বভাবই হইল এই যে উহা জ্ঞানরূপ পরিণাম গ্রহণ না করিয়া থাকিতে পারে না। পূর্বেই উক্ত হইয়াছে যে জৈনমতে বস্তু ও তাহার পরিণাম অভিন্ন। সুতরাং জ্ঞান হইতে জ্ঞাতা আত্মা অভিন্ন। যদি জ্ঞান আত্মা হইতে ভিন্ন হইত তাহা হইলে জ্ঞান চেতন আত্মা হইতে ভিন্ন হইত অর্থাৎ জ্ঞান অচেতন অথবা অপ্রকাশ হইত। কিন্তু জৈন মতে আত্মা ও জ্ঞান অভিন্ন সুতরাং জ্ঞান ও অপ্রকাশ। এইরূপে আত্মার অগ্ৰাণ্য পরিণাম ও আত্মার সহিত অভিন্ন এবং আত্মার জ্ঞান, দর্শন, চারিত্র প্রভৃতি পরিণামের মধ্য দিয়া আত্মার বস্তু নিষ্পন্ন হইতেছে। আত্মা স্বয়ম্ভূত এবং উহার বিনাশও নাই সুতরাং মুক্তাবস্থায়ও এই স্বতঃসিদ্ধ নিত্য আত্মবস্তুও পরিণাম হইতে বিচ্যুত হয় না। জৈনগণ বলিয়া থাকেন যে আমরা সংসার দশায় যে সীমার মধ্যে অবস্থান করি এমন কি জন্ম, মৃত্যু ও পুনর্জন্ম যাহা কিছু সংসারি জীবনে ঘটিতেছে সে সীমার নাম লোকাকাশ। জীব যখন মুক্ত হয় তখন তাহার জ্ঞানদর্শন ও চারিত্র চরম স্ফুর্তি লাভ করে সত্য কিন্তু তাহার আত্মার যে পরিণাম সেই পরিণামই থাকে, কেননা বস্তুর সত্তা ও পরিণাম ইহার প্রত্যেকটী বাস্তব এবং বস্তু সত্তা ও পরিণাম ভাগ করিয়া বস্তু রক্ষা করিতে পারে না। সুতরাং জৈনমতে সত্তা ও পরিণাম যেমন

সংসারি জীবের স্বরূপ নির্ণয় করে সেইরূপ মুক্ত জীবেরও স্বরূপ নির্ণয় করে। জৈনমতে জীব পরিণামী নিত্য। সাংখ্য ও বেদান্ত মতে আত্মা অপরিণামী নিত্য। সুতরাং জৈন সম্মত জীবের লক্ষণ হইতে সাংখ্য ও বেদান্তের আত্মার লক্ষণ ভিন্ন। এইরূপে দেখা গেল যে মুক্তির পরে যখন জীব অলোকাকাশে উন্নীত হয় তখনও পরিণাম্যমান থাকে। কিন্তু এই মুক্ত জীব কি ভাবে তখনও পরিণত হয় তৎ সম্বন্ধে জৈনগণের সিদ্ধান্ত তাদৃশ পরিষ্কৃত নহে। তবে ইহা সত্য যে তাঁহাদের মতে মুক্ত জীব যদিও কন্মের আবর্ষে পুনর্ব্বার পতিত হয় না তথাপি তাহার পরিণাম সুতরাং কন্ম কোন কোন আকারে বর্ত্তমান থাকে, অবশ্য সে কন্ম আর পুঙ্গল আকারে তাহাকে আবৃত করিতে পারে না। এই মুক্ত জীবের নাম 'জিন' এবং 'তীর্থঙ্কর' তাঁহার অপর নাম। তীর্থঙ্কর অর্থাৎ যিনি জীব এবং জড়জগতের তীর্থ অর্থাৎ মঙ্গলের সোপান রচনা করেন। তাঁহার সেই রচনা ক্রিয়া তাঁহার পরিণাম ভিন্ন আর কিছু নহে। সত্তা এবং পরিণামে যখন কোন ভেদ স্বীকার করা হয় না তখন মুক্ত জীব বা তীর্থঙ্করের যে সত্তা তাহা শুদ্ধ সত্তা, সুতরাং সেই শুদ্ধ সত্তার যাহা পরিণাম তাহা নিশ্চয়ই শুদ্ধ পরিণাম অর্থাৎ তাহা কন্ম বা পুদগলের কলুষ হইতে নিমুক্ত। জৈনগণ ইহাও বলেন যে তীর্থঙ্কর এমনকি দেবগণ হইতেও শুদ্ধতর অধঃ পরিণামশীল। তবেই দেখা যাইতেছে যে মুক্ত জীব তাঁহার বিশুদ্ধ সত্তার পরিণামের মধ্য দিয়া লোকাকাশ এবং অলোকাকাশের সঙ্গে সম্বন্ধ বিশিষ্ট এবং সেই সম্বন্ধ তাঁহার বিশুদ্ধ সত্তার পরিণাম ছাড়া আর কিছুই নহে।

এইরূপে জৈনগণের সত্তা ও পরিণামবাদের আলোচনায় ইহাই প্রতীয়মান হইল যে জগতে এমন কোন দ্রব্য নাই যাহা উপরি উক্ত সত্তা ও পরিণামের স্বাভাবিক নিয়মের বহির্ভূত। কি জীব কি অজীব সকল বস্তুই সত্তা ও পরিণামের মধ্য দিয়া আপনার স্বরূপের প্রতিষ্ঠা করে। সত্তা ও পরিণাম এইরূপে জীবাজীবাত্মক সমগ্র জগতের মূলমন্ত্র। সুতরাং আমরা বলিতে পারি যে জগৎ সংসার সম্বন্ধে আধুনিক পাশ্চাত্য-দর্শনের একটি মুখ্য মতবাদ যাহা Dynamic Conception of Reality বলিয়া প্রচলিত হইয়াছে জৈনদর্শনগণ তাহাই অতি সুস্পষ্ট ভাবে অতি প্রাচীন কালেও প্রতিষ্ঠিত করিয়া গিয়াছেন। তাঁহাদের মতে পরিণাম অনর্থক

ও অনন্ত। সুতরাং এই পরিণাম বর্তমান পরিস্থিতিতেই পর্যাবসিত নহে, ইহা ভবিষ্যতেও বস্তুর স্বরূপ নির্ণয় করিবে। আধুনিক পাশ্চাত্য দর্শনে প্রচলিত আরম্ভবাদ (Doctrine of Emergent Evolution) জৈনমতের সহিত পরিণামের সাতত্ব অংশে সমান হইলেও অনেকাংশে উহা হইতে বিলক্ষণ। Emergent Evolutionএর যে কয়েকটি ব্যাখ্যাকর্তা জাগতিক বস্তুর উৎপত্তি, বিকাশ ও ক্রমপরিণামের পরিচয় দিয়াছেন তাঁহাদের সহিত জৈন-মতাবলম্বীদের মূল পার্থক্য এই যে তাঁহারা হয় দিক্-কাল (Space-Time) না হয় চৈতন্যচৈতন্যময় (psycho-physical) সত্তা স্বীকার করিয়া উহাদের প্রাথমিক অব্যক্ত অবস্থা ধরিয়া নিয়া ও ক্রমবিকাশের স্রোতে ফেলিয়া উহা হইতে জগৎসংসারের উৎপত্তি ও ক্রমবিকাশ বিবৃত করিয়াছেন। কিন্তু জৈনদিগের মধ্যে ঐরূপ কোন অব্যক্ত একটি সত্তা লইয়া জগৎ সংসারের উৎপত্তি ও ক্রমপরিণাম বিশ্লেষণ করিবার চেষ্টা হয় নাই। তাঁহারা বহুত্ববাদী এবং অনন্ত সত্তাপরিণামময় জীবা-জীবাশ্মক বস্তু স্বতঃসিদ্ধ বলিয়া মানিয়া লইয়া তাহাদের প্রত্যেকেই সত্তা ও পরিণামের দ্বারা চালিত বলিয়া ভাবিয়াছেন।

জৈনগণের বস্তু সম্বন্ধে এইরূপ মতবাদ সাধারণ জ্ঞান (Common sense) এবং প্রতীতির (Experience) উপর প্রতিষ্ঠিত এবং এতদুভয়ের উপর ভিত্তি করিয়া যে সমস্ত অনুমান সম্ভব হইয়াছে তাঁহারা তাহাই গ্রহণ করিয়াছেন। পাশ্চাত্য নব্য বস্তুতত্ত্ববাদী (Neo-Realist) যে নিগুণ বা নিরপেক্ষ সত্তা (Neutral Reality) স্বীকার করিয়া লইয়া তাহা হইতে ক্রমবিকাশফলে জীব ও অজীবাশ্মক বস্তুর আবির্ভাব ব্যাখ্যা করিয়াছেন জৈনগণ তাহার পক্ষপাতী নহেন। কারণ, তাহা সাধারণ জ্ঞান ও প্রতীতির বহির্ভূত। আবার বহুত্ববাদ স্বীকার করায় জৈনগণ চৈতন্যচৈতন্যময় কোন এক অবিবিক্ত বস্তু সত্তাও গ্রহণ করেন নাই কারণ তাহাও তাঁহাদের নিকট প্রতীতিবিরুদ্ধ। আবার বস্তুর পরিণাম বস্তুর স্বভাবগত নিয়ম এই মতের বশবর্তী হইয়া তাঁহারা ক্রমবিকাশে কোন এক উদ্দেশ্যবান চৈতন্যশক্তির আশ্রয় লইয়া এই সত্তা ও পরিণামের ক্রিয়া নিয়ন্ত্রিত করেন নাই। তাঁহারা প্রতীতি ও অনুমানলব্ধ বস্তুর স্বরূপ ধরিয়া লইয়া বস্তুর পরিণামের আবশ্যকতা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। বলা বাহুল্য যে জৈনমতে সৃষ্টি ও পালন কর্তা ঈশ্বরের

স্বীকার নাই, সুতরাং পরিণাম কোন এক উদ্দেশ্যবান চৈতন্যময় ভগবৎ শক্তির বা উদ্দেশ্যের সাফল্যের জন্ম সংঘটিত হয় একথা তাঁহারা স্বীকার করিতে প্রস্তুত নহেন। ফলকথা এই যে তাঁহাদের মতে বস্তু স্বতঃপরিণাম্য-মান, কারণ পরিণাম বস্তুর প্রকৃতিগত ধর্ম্য। এই কারণেই আমরা পূর্বেই জৈনের বস্তুবাদের Evolutionary Realism এই নাম করণ করিয়াছি। অনুসন্ধিৎসু পাঠক আরও দেখিতে পাইবেন যে পাশ্চাত্য বস্তুতত্ত্ববাদে, বিশেষতঃ দ্বৈতমূলক বস্তুতত্ত্ববাদে Theory of Interaction অর্থাৎ জীব ও অজীবের মধ্যে ক্রিয়া ব্যতিহারমত যে অসামঞ্জস্যের সৃষ্টি করিয়াছে জৈনগণের Evolutionary Realism সেই অসামঞ্জস্যের একটি গ্রহণ-যোগ্য সমাধান করিয়াছে। উক্ত Interaction Theoryর সেইখানেই অসামঞ্জস্য যেখানে উহা জ্ঞাতা জীব ও জ্ঞেয় অজীবকে অক্রিয় (Static) অর্থাৎ পরিণামরহিত ভাবিয়া পরম্পরের মধ্যে ক্রিয়াব্যতিহার দেখাইতে চেষ্টা করে। কিন্তু জৈনমতে বস্তু মাত্রই, উহা জীবই হউক বা অজীবই হউক, সক্রিয় বা পরিণামসম্ভাব (dynamic) এবং অজীব বস্তুর পরিণাম আর কিছুই নহে উহা জীবের বা জ্ঞাতার জ্ঞানের বিষয়ীভূত হওয়া। আবার জীববস্তুর পরিণামই হইতেছে অজীব বস্তুর জ্ঞান। জীব এবং অজীব ধর্ম্মগত পৃথক্ ইহা সত্য হইলেও তাহাদের পরিণামের স্বরূপ এই যে সেই পরিণাম দ্বারাই অজীববস্তু জ্ঞাতার জ্ঞেয়ত্ব আকার ধারণ করে এবং জীববস্তু তাহার জ্ঞানরূপ পরিণাম দ্বারা অজীব বস্তুকে উহার বিষয়ীভূত করে। জৈনের এই প্রকার বস্তুস্বরূপের বিবৃতিকে আধুনিক ভাষায় বৈজ্ঞানিক (Scientific) বিবৃতি বলিতে কুণ্ঠিত হইব না। চেতন ও জড়ের পরম্পর ক্রিয়া (Interaction) বুঝাইবার জন্ম ভগবৎ শক্তির অবতারণা করিয়া যে মতবাদগুলি প্রসিদ্ধ দার্শনিক ডেকার্টের (Descartes) পরবর্তী-কালে প্রচলিত হইয়াছিল আমাদের মনে হয় যে জৈনের এই বিবৃতি অন্ততঃ সেই মতবাদগুলির অপেক্ষা অধিকতর যুক্তিযুক্ত।

সৌন্দর্য্যাতত্ত্ব

অধ্যাপক শ্রীজ্যোতিষ চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম্. এ।

সৌন্দর্য্যবোধ আমাদের সবারই আছে—কম আর বেশী। সুন্দরকে নিজের মধ্যে উপলব্ধি করা মানুষের প্রকৃতিগত ভাব—এ ভাবের ধারা মানব সংস্কৃতির ইতিহাসে প্রথম থেকেই প্রবাহিত হয়েছে। কখনও বা প্রকৃতির সৌন্দর্য্যকে সে নিজের ভেতরে টেনে আনে, আবার কখনও বা নিজের সৌন্দর্য্য প্রকৃতিতে আরোপ করে—এ নিয়েই মানুষের কাব্য, সঙ্গীত, কলা এসব গড়ে উঠেছে। সুন্দর বলতে শুধু যে রূপ বোঝায় তা নয়; সুন্দরের মধ্যে রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ, শব্দ সবই পড়ে। তাই সুন্দর বলতে আমরা সঙ্গীত, নৃত্য, কলা, শিল্প, কাব্য, সাহিত্য সবই বুঝি। এই সুন্দরকে উপলব্ধি করতে মানুষের মনে ও দেহে এক অদ্ভুত সংবেদনের (sensation) উৎপত্তি হয়। আমাদের সকল অমুভূতিতেই কোনরূপ না কোনরূপ সংবেদনের প্রয়োজন; কিন্তু এ রস সংবেদন যেন একটু বিভিন্ন প্রকারের। অনেক মনস্তত্ত্ববিদের মতে রস-সংবেদন ও অল্প সংবেদনের মধ্যে কোন জাতিগত পার্থক্য নেই, কেবল প্রগাঢ়তার তারতম্য (difference in degree) রয়েছে। মনোবিজ্ঞানের দিক থেকে এই মতবাদের স্বপক্ষে ও বিপক্ষে অনেক কথা বলা যেতে পারে। কিন্তু সাধারণ মানবের সরল ও অবিকৃত মনের কাছে এ রস-সংবেদন যে একটা অসাধারণ ও অলৌকিক অমুভূতিরূপে প্রতীত হয় তাতে কোন সন্দেহই নেই। এই সংবেদন আবার সব মানবের সমান নয়। বিভিন্ন মানবের সহজাত ধাত ও ভাবধারা বিভিন্ন; তাই বিভিন্ন রুচি এবং সেই হেতু এ রস-সংবেদন ও বিভিন্নরূপেই অমুভূত হয়। কিন্তু এই বিভিন্নতার মধ্যে আনুমানিক একটা সাদৃশ্য আছে কি না, এই মানবরুচির বৈষম্যের মধ্যে কোন সাম্য পরিলক্ষিত হয় কি না—এ প্রশ্ন মানবের নীতি ও সমাজ-তত্ত্ব এবং দার্শনিকের ভাবনা শাস্ত্রে (Science of Thought) একটা মস্ত বড় সমস্যা। এক কথায় বলতে গেলে বলতেই হবে যে আমাদের

এ রুচির প্রকারের নানাধের এবং অসাম্যের মধ্যে একধের ও সাম্যের পরিচয় আমরা পেয়ে থাকি। সুন্দরের এই বিশ্বজনীন অনুভূতি (universality of the feeling of the Beautiful) সৌন্দর্য্য-বিজ্ঞানে সৌন্দর্য্য-সংজ্ঞা বা সৌন্দর্য্য-চেতনা (aesthetic sense) নামে অভিহিত।

মানুষ স্বভাবতঃই তত্ত্বজিজ্ঞাসু। যা কিছু তার জ্ঞানের এলাকায় এসে উপস্থিত হয় তারই তত্ত্ব খুঁজে বার করতে সে চায়—এটা মানুষের স্বভাব বা প্রকৃতি। এবং এই প্রকৃতিটিই মানুষের বৈশিষ্ট্য—যে বৈশিষ্ট্য মানবের প্রাণী থেকে তাকে স্পষ্টভাবে পৃথক করে রেখেছে। আর এই প্রকৃতি থেকেই তার জীবনের যত সমস্তার উদ্ভব এবং তাদের সমাধানের প্রবল প্রচেষ্টা। তাই মানবজগতে দর্শনের আবির্ভাব, বিজ্ঞানের উৎপত্তি, কলার বিকাশ ও শাস্ত্রের প্রয়োজন। যখন মানবের বাহ্য বা আস্তর ইন্দ্রিয়ে কোন একটা উদ্বেজনা (stimulus) সংবেদন (sensation) সৃষ্টি করে তখন তার বিচারশীল মন কিছুতেই নিষ্ক্রিয় অবস্থায় থাকতে পারে না। তখনই তার প্রজ্ঞা এই সূত্রবিহীন বিচ্ছিন্ন (discrete) সংবেদনগুলির বিশ্লেষণে (analysis) ও সংশ্লেষণে (synthesis) নিযুক্ত হয় এবং এই সব অর্থহীন সংবেদনের মধ্যে একটা মহান অর্থ খুঁজে বার করে। তার এই প্রজ্ঞাচক্রুর সম্মুখে সে দেখতে পায় এই সব অরূপের উজ্জল রূপ, প্রজ্ঞা কর্ণে শুনতে পায় তাদের সুমধুর সুভাবিত ছন্দবদ্ধ সঙ্গীত। এই প্রজ্ঞাই মানবের চলচ্চিত্রবৎ গতিশীল ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ জ্ঞানের অন্তরালে উপলব্ধি করে নিশ্চল শাশ্বত সত্তাকে। এই হলো মানব জ্ঞানের মৌলিক তথ্য। সুন্দরের উপলব্ধি ব্যাপারেও তাই। শুধু উপলব্ধিতেই মানুষ সন্তুষ্ট থাকে না, সেই উপলব্ধিকে আবার সূক্ষ্ম বিচারের শানে ফেলে সে তার তত্ত্ব আবিষ্কার করতে তৎপর হয়। কবির ছন্দে, শিল্পীর নৃত্যে ও কলায়, প্রকৃতির সৌন্দর্য্যে সবটাকেই চিন্তাশীল মানব বসে যায় তত্ত্ব গবেষণায়। কোথায় সঙ্গীতের আদি এবং সঙ্গীত কি বস্তু? নৃত্য, কলা, কাব্য এসবের মানে কি? এ সব মানবের পরমার্থ বস্তু কি না? প্রকৃতির একটা বস্তু সুন্দর, আর একটা অসুন্দর কেন? সুন্দরের বাসস্থান কোথায়? আমাদের মনে না বাইরের জগতে?—ইত্যাদি নানা রকমের প্রশ্ন এসে উপস্থিত হয় তার মনের

কাছে। এই সব প্রশ্নের বা সমস্তার যুক্তিসঙ্গত সমাধানের প্রচেষ্টা যে শাস্ত্রে আমরা দেখতে পাই তাকেই আমরা সৌন্দর্য্যশাস্ত্র (aesthetics) বলি। বিচারের দিক দিয়ে দেখতে গেলে দেখা যায় যে সুন্দরের সমস্তা কেন, মানবজীবনের কোন সমস্তারই প্রকৃতপক্ষে সমাধান হয় না। দার্শনিক চিন্তা দ্বারা মানুষ তার কোন সমস্তারই সমাধান করে উঠতে পারে না। তা বলে সে চিন্তা বা গবেষণা থেকে ক্লান্তও থাকতে পারেনা, কেননা চিন্তাশীলতা যে তার ব্যক্তিত্বের অবিচ্ছেদ্য ধর্ম্ম—এটাই যে তার স্বভাব। তাই সমস্তাগুলো এড়িয়ে যেতেও সে পারে না। তাই বল-হিলাম যে সৌন্দর্য্যতত্ত্বে আমরা দেখতে পাই শুধু কতকগুলি সমস্তার যুক্তিসঙ্গত সমাধানের প্রচেষ্টা—প্রকৃত সমাধান নয়।

সে যাই হোক, এই সৌন্দর্য্যশাস্ত্রকে খতিয়ে দেখলে আমরা দেখতে পাই—এতে রয়েছে দুটি জ্ঞানের ধারা অবিচ্ছেদ্যভাবে মিশ্রিত হয়ে। একটি হচ্ছে সৌন্দর্য্যবিজ্ঞান (the science of the Beautiful) আর একটি হচ্ছে সৌন্দর্য্যতত্ত্বজ্ঞান (the Philosophy of the Beautiful)। বিজ্ঞান শুধু পরিদৃশ্যমান জগতের ইঞ্জিয়গ্রাহ্য বস্তুগুলির মধ্যেই সীমাবদ্ধ। পরিদৃশ্যমান ঘটনাবলীর (phenomena) মধ্যে যদি কোন নিয়মানুবর্তিতা থাকে তবে তাহা নির্ধারণ করা এবং অস্বাভাবিক প্রাকৃতিক নিয়মগুলি (laws of nature) আবিষ্কার করাই হচ্ছে এর উদ্দেশ্য। বিজ্ঞান শুধু ভূয়ো-দর্শনদ্বারা ব্যাপ্তি নিরূপণ করে (a mere induction of particulars), বিশেষ বিশেষ দৃষ্টান্ত (particular instances) থেকে সাধারণ নিয়ম-গুলির (universal laws) জ্ঞান দেয়। সৌন্দর্য্যবিজ্ঞানও তাই করে। দৃশ্যমান সুন্দর বস্তুগুলোর বিশ্লেষণই (analysis) শুধু আমরা এতে পাই। সৌন্দর্য্যের অন্তর্নিহিত তত্ত্বের (noumenon) সাধে এর কোন সম্বন্ধ নেই। অর্থাৎ অল্পভূত সুন্দর বস্তুগুলির অন্তরালে কোন অতীন্দ্রিয় (transcendental or metempirical) স্বয়ংসিদ্ধ সুন্দর-সত্তা আছে কি না এ বিষয়ের আলোচনা এবং বিচার বিজ্ঞানের এলাকায় পড়ে না। এ বিচার হচ্ছে সৌন্দর্য্যতত্ত্বজ্ঞানের (Philosophy of the Beautiful) বিষয়বস্তু। এতে প্রধান প্রশ্নই হচ্ছে সৌন্দর্য্য আমাদের ইন্দ্রিয়জ্ঞানে (sense) না বুদ্ধিতে (intellect) অবস্থিত? সুন্দরের আকর্ষন বাসস্থান কোথায়? আমাদের মনের অন্তর্ভব শক্তিতে, কিংবা

ধীশক্তিতে?—ইত্যাদি অনেক রকম জটিল প্রশ্ন এই শাস্ত্রে উত্থাপিত হয়। আমরা এখানে সৌন্দর্য্য তত্ত্বজ্ঞানের আলোচনা করবো। কিন্তু এখানে একটা কথা বলা বিশেষ প্রয়োজন। সৌন্দর্য্যবিজ্ঞানের বিশেষ আলোচনা যদিও আমাদের এখানে উদ্দেশ্য নয়, তবুও সৌন্দর্য্যতত্ত্বের আলোচনা এই বিজ্ঞানকে ছেড়ে দিয়ে করলে মোটেই যুক্তিসঙ্গত ও সম্পূর্ণ হবে না। কোন তত্ত্ববিজ্ঞানই (metaphysics) বিজ্ঞানকে ছেড়ে দিয়ে সম্পূর্ণ হতে পারে না। বিজ্ঞান আর দর্শনের পার্থক্য আছে বটে—অন্ততঃ পক্ষে এদের নিজ নিজ সমস্তার সমাধানের পন্থা বা পদ্ধতি বাস্তবিকই বিভিন্ন। সমস্ত জাগতিক ব্যাপারেই বিজ্ঞান দেয় খণ্ডজ্ঞান আর দর্শন বা তত্ত্ববিজ্ঞান চেষ্টা করে তাদের বিষয়ে এক অখণ্ড জ্ঞান দিতে। কিন্তু সমস্ত তত্ত্ববিজ্ঞানই বিজ্ঞানের সিদ্ধান্তের উপর ভিত্তি স্থাপনা করে বিচারাত্মক হয়ে থাকে। অর্থাৎ বিজ্ঞান যেখানে এসে শেষ হয়েছে, তত্ত্ববিজ্ঞান সেখান থেকে চলতে আরম্ভ করে। অথবা বিজ্ঞানের কাছে যে সব প্রশ্ন অনাবশ্যক এবং যে মৌলিকতত্ত্বগুলি (first principles) বিজ্ঞানের কাছে প্রত্যক্ষ-নিরপেক্ষ (a priori) ও বিচারাভীত বলে প্রতীয়মান হয় তাদেরই সম্বন্ধে বিশেষ বিচারমূলক আলোচনাই হচ্ছে তত্ত্ববিজ্ঞানের এক প্রধান কার্য। কিন্তু বৈজ্ঞানিক জ্ঞান দার্শনিক জ্ঞানের সঙ্গে অঙ্গাঙ্গিভাবে সম্বন্ধ। দর্শনের আলোচনায় বিজ্ঞানের আলোচনা অনুপ্রবিষ্ট হবেই, তা না হলে সে আলোচনার অঙ্গহানি হবে। শুধু তাই নয় বিজ্ঞানের আলোচনায়ও যে দর্শনের মস্ত বড় স্থান রয়েছে সে কথা ঊনবিংশ শতাব্দীর পর্য্যন্ত বৈজ্ঞানিকগণ অস্বীকার করলেও এই বিংশ শতাব্দীর প্রথম ভাগেই এর সত্যতা তাঁরা বিশেষভাবে উপলব্ধি করেছেন বললে মোটেই অত্যাুক্তি হবে না। আজ পাশ্চাত্য বৈজ্ঞানিকগণের মধ্যে এডিংটন, জীনস্ প্রভৃতি যে সব মনীষী অধ্যাত্মবাদ (spiritualism) বা বিজ্ঞানবাদের (idealism) দিকে বিশেষ করে ঝুঁকে পড়েছেন তাঁদের কাছে বিজ্ঞানের সিদ্ধান্তগুলো যে দার্শনিক সিদ্ধান্তের সাথে একাকারে পরিণত হতে চলেছে সেটা বলাই নিম্প্রয়োজন। এই সব বিজ্ঞানবাদী বৈজ্ঞানিকের সিদ্ধান্ত সমালোচনা করে দেখলে দেখা যায় যে বিজ্ঞান এসে মিশেছে তত্ত্ববিজ্ঞানে—কিজিঙ্গ্ আর মেটাকিজিঙ্গ্ হয়েছে এক। সে যাই হোক আমাদের বক্তব্য বিষয় হচ্ছে এই যে সৌন্দর্য্যতত্ত্বকে আমরা যতই পৃথক্

করে আলোচনা করতে চেষ্টা করি না কেন তাতে সৌন্দর্য্যবিজ্ঞানের সমস্তাৎকেও কিছুটা স্থান দিতে হবে। কাজেই আমাদের সৌন্দর্য্যতত্ত্ব আলোচনায় বিশ্লেষণ (analysis) ও সংশ্লেষণ (synthesis) দুইই এসে পড়ে। বিশেষতঃ একথাটা ভুললে চলবে না যে বিজ্ঞানই বলি আর তত্ত্ববিজ্ঞানই বলি, বিশ্লেষণই বলি আর সংশ্লেষণই বলি—দুইই সেই এক মানবের চিন্তাশক্তি (thought) থেকে উদ্ভূত—দুটি সেই একই চিন্তাধারার দুটি প্রবাহ মাত্র।

যাক্ সে সব কথা, এখন সৌন্দর্য্যতত্ত্বের মস্ত বড় একটা প্রশ্নই হচ্ছে যে সুন্দরের কোন আদর্শ বা নিরূপক (standard বা criterion) আছে কিনা এবং থাকলে তার অধিষ্ঠান কোথায়? এ বিষয়ের অবতারণা আমরা পূর্বেই করেছি। মানব রুচির-ও উপলব্ধির বৈষম্যের কথা আমরা মোটেই অস্বীকার করতে পারি না। এই বৈষম্যের কারণ এক নয়, বহু। এর জন্ম দায়ী কিছুটা আমাদের ব্যক্তিগত সংস্কার, কিছুটা পারিবারিক শিক্ষাদীক্ষা, কিছুটা নৈতিক, সামাজিক ও রাষ্ট্রনৈতিক নিয়মানুবর্তিতা এবং কিছুটা আমাদের পারিপার্শ্বিক অবস্থা (environments)। এই সব সামগ্রী (causes and conditions) বহুকাল ধরে মানব রুচি ও উপলব্ধির বৈচিত্র্য সৃষ্টি করেছে। আমরা পূর্বে এও বলেছি যে এই অসমতার মধ্যে সাম্যের পরিচয় আমরা পেয়ে থাকি। কিন্তু এ সামরূপ আদর্শের উপলব্ধি আমাদের কি প্রকৃতপক্ষে হয়? বিশ্বজগতে—কি প্রকৃতির সৌন্দর্য্য, কি মানুষের কৃত সৌন্দর্য্য—কোনটাতেই কি নিখুঁত সুন্দরের উপলব্ধি আমাদের হয়? যে বস্তু যতই সুন্দর বলে আমাদের উপলব্ধি হোক না কেন, তবুও যেন কি একটা অভাবের জ্ঞান আমাদের এই উপলব্ধিতে থেকে যায়। অথচ বাস্তবজগতে সুন্দরের আদর্শ যে একেবারে না পাই তাও নয়—হয়ত সম্পূর্ণভাবে না পেতে পারি। গ্রীক দার্শনিকচূড়ামণি প্লেটোর মতে আমাদের সুন্দর বোধে পূর্ণতার অভাবের কারণ হচ্ছে এই যে জগৎ প্রপঞ্চের সুন্দর বস্তুগুলির অন্তরালে যে সৌন্দর্য্যের স্বয়ংসিদ্ধ আদর্শ বা আকার (form) রয়েছে তার সম্যক জ্ঞান বা উপলব্ধি আমাদের নেই। বিশেষতঃ এটাই আমাদের মনে হয় যে বাইরের জগতে যদি সৌন্দর্য্যের আদর্শ না থাকে তবে আমরা এই আদর্শের খোঁজ পেলামই বা কোথা থেকে? খোঁজ না পেলেই বা সৌন্দর্য্য কি দিয়ে মাপি? কি করেই

বা মন্তব্য প্রকাশ করে থাকি যে এটি আদর্শস্থানীয় সুন্দর নয়, অথবা এই সৌন্দর্য্যের আদর্শ অত্যন্তই নীচু? এখানে কবি টেনীসনের কথাই মনে পড়ে—তবে বুঝি সেই নিখুঁত নিদর্শনের আশ্রয় আমাদের মনোজগতে! কিন্তু প্রকৃতিতেই যদি এ নিদর্শন না থাকে তবে মানব মনেই বা কি করে থাকা সম্ভব হয়? মানবের কারুকার্য্যে থাকা ত একেবারেই অসম্ভব।

এই আদর্শের অধিষ্ঠান সম্বন্ধে আলোচনা করতে গিয়েই আমাদের সমস্যা এসে দাঁড়ায়—সৌন্দর্য্য জ্ঞানগত (subjective) কি বিষয়গত (objective)। অর্থাৎ দর্শনশাস্ত্রের অন্তর্গত বস্তুতত্ত্ববাদ (Realism) এবং বিজ্ঞানবাদ (Idealism) এই চির প্রতিদ্বন্দী মতবাদ দুটির মধ্যে কোনটা ঠিক? এই প্রশ্নের উত্তরের উপর সৌন্দর্য্যতত্ত্বের এই সমস্যার সমাধান নির্ভর করে। এই সংক্রান্তে এখানে কয়েকটি সৌন্দর্য্য সম্বন্ধীয় মতবাদের (Theories of Beauty) আলোচনা বিশেষ প্রয়োজনীয়।

কোন কোন দার্শনিকের মতে আমাদের সৌন্দর্য্য চেতনা সম্পূর্ণভাবে আমাদের সমাজের চিরপ্রচলিত প্রথা ও অভ্যাস থেকে নিক্রপিত হয়। এই বোধ আমরা শিক্ষা থেকে এবং উত্তরাধিকারসূত্রে (inheritance) আমাদের পূর্বপুরুষদের থেকে প্রাপ্ত হই। প্রত্যক্ষবাদীগণের (empiricists) মধ্যে যাঁরা চরমপন্থী বা সংশয়বাদী (sceptics) তাঁদের মধ্যে কেউ কেউ এরূপ মত পোষণ করেন। এরকম মন্তব্যে কিছুটা যে সত্যতা আছে তা কেউ অস্বীকার করতে পারবে বলে মনে হয় না। আমাদের সৌন্দর্য্যচেতনার প্রগাঢ়তা যে অভ্যাস ও অনুশীলন দ্বারা উত্তরোত্তর বৃদ্ধি প্রাপ্ত হয় সে বিষয়ে কোন সন্দেহই নেই। শুধু প্রগাঢ়তার বৃদ্ধি কেন অনেক সময় দেখা যায় যে শিক্ষা ও অনুশীলন দ্বারা আমাদের রুচির প্রকারগত ভেদ জন্মে থাকে। কিন্তু তা বলে সৌন্দর্য্যবোধ যে আমাদের ঐ শিক্ষা থেকে সৃষ্ট হয় এরূপ সিদ্ধান্ত করাটা মোটেই সমীচীন হবে না। আর এক মতানুসারে সুন্দর হচ্ছে সুখপ্রদ—যে বস্তু সুখদায়ক নয় সে বস্তু সুন্দর নয়। এখানে প্রশ্ন হচ্ছে এই যে সুন্দরমাত্রই সুখদায়ক হলেও সুখদায়কমাত্রই কি সুন্দর হবে? যদি তাই হয় তবে যে বস্তু সুখ দেয় অথবা যখনই কোন সুখের অনুভূতি আমাদের হয় তা থেকেই আমাদের সুন্দরের সঙ্গলাভ করা উচিত। কিন্তু সব সময় তা ঘটে কি? আরও বিশেষ কথা এই সুন্দর শব্দটি হাইদ্রয়জন্তু সুখ অর্থে

ব্যবহৃত হবে না ইন্দ্রিয়াতিরিক্ত আধ্যাত্মিক আনন্দ অর্থে আমরা বুঝবো এটা পরিষ্কার করে ব্যাখ্যা করা দরকার ; নচেৎ সৌন্দর্য্যসেবা ইন্দ্রিয়সেবার (sensualism) নামান্তর হবে।

পূর্বোক্ত মতটী পরিবর্তিত করে আর একটি মতবাদের সৃষ্টি হয়েছে। পরিবর্তিত মতানুসারে সৌন্দর্য্যের মাপকাঠি হচ্ছে প্রয়োজনীয়তা ও উপকারকতা। অর্থাৎ যে বস্তু যত বেশী প্রয়োজনীয় এবং উপকারী সে বস্তু তত বেশী সুন্দর—সৌন্দর্য্যের মূল্য নির্দ্ধারিত হবে তার সুফল দেবার যোগ্যতা দ্বারা, তার অর্থক্রিয়াকরিত্বের (practical efficiency) দ্বারা। কিন্তু সৌন্দর্য্যের সঙ্গে উপকারিতা বা কার্যকারিতা মিশিয়ে ফেলাতে যে শুধু যুক্তিতর্কের বাধা ঘটে তা নয় পর্য্যবেক্ষণেরও (observation) অবমাননা করা হয়। কোন প্রয়োজনীয় বস্তু সুন্দর হলে আমরা তাতে আকৃষ্ট হই অথবা কোন সুন্দর বস্তু আমাদের জীবনযাত্রায় ফলদায়ক হলে তার মূল্য বেড়ে যায় বটে কিন্তু একথাও সত্য যে যে বস্তুতে যত বেশী পরিমাণে সৌন্দর্য্যের বিকাশ দেখা যায় সে বস্তু তত কম ব্যবহারে লাগে এবং যে বস্তু যত বেশী ব্যবহারোপযোগী সে বস্তু তত কম সুন্দর হয়। এ বিষয়ে দৃষ্টান্ত না দিলেও বোধ হয় এর সত্যতা সম্বন্ধে কারুর সন্দেহ হবে না।

আর একটি প্রচলিত মতবাদ অনুসারে কোন বস্তুর সৌন্দর্য্যের মূল্যধার হচ্ছে তার অঙ্গসৌষ্ঠব (symmetry) বা অবয়ব-সামঞ্জস্য (proportion)—সুসমঞ্জস্যতাই হচ্ছে সৌন্দর্য্যের একমাত্র নিদর্শন। কলা ও কাব্যেই বিশেষ করে এ মতবাদের সমর্থন দেখা যায়। কিন্তু সুন্দরকে সামঞ্জস্য বা মিলন থেকে অভিন্ন বললে সৌন্দর্য্যের স্বরূপ সম্বন্ধে কিছু বলা হয় না—সামঞ্জস্য সৌন্দর্য্যের একটি উপাদান বা সহকারী কারণ (condition) হতে পারে কিন্তু তার সমগ্র কারণ নয়।

পাশ্চাত্য দর্শনে সৌন্দর্য্যতত্ত্ববিচারে আর একটি মতের প্রাবল্য দেখা যায়—সেটা হচ্ছে সংসর্গবাদ (Associationism.) সংসর্গবাদ অনুসারে বস্তু স্বভাবতঃ সুন্দর বা অসুন্দর পদবাচ্য নয়। অর্থাৎ বস্তু স্বরূপতঃ সুন্দরও নয়, অসুন্দরও নয় ; সে তার আনুসঙ্গিক বা সংসর্গী ঘটনাবলীর অনুরূপ গুণযুক্ত হয় মাত্র। এইভাবে প্রকৃতির সমস্ত বস্তুতেই আমাদের অনু-রাগানুযায়ী সৌন্দর্য্য আরোপিত হয়। কিন্তু এই মতাবলম্বীগণ একটি

কথা ভুলে যান যে সংসর্গ বা অমুসঙ্গ (association) কোন দ্রব্য বা গুণ সৃষ্টি করতে পারে না, শুধু পূর্বপর্যবাহী গুণ বা দ্রব্য সকলকে সম্বন্ধ করতে পারে। একাধিক সুন্দর বা অসুন্দর বস্তুর সমাবেশে সৌন্দর্যের তারতম্য ঘটতে পারে কিন্তু সৌন্দর্য সৃষ্টি হয় না। তা ছাড়া আর একটা কথা আমাদের স্বীকার করতেই হবে যে সম্বন্ধীকে ছেড়ে দিয়ে কোন সম্বন্ধেরই মানে হয় না। কাজেই কোন অস্থায়ী সম্বন্ধ বা সংসর্গ বুঝতে গেলেই আমাদের আগে বুঝতে হবে কোন এক অসম্বন্ধ সত্তাকে, যার সম্বন্ধে এই সংসর্গের উৎপত্তি। তাহলেই আমাদের বলতে হবে যে সংসর্গজ সৌন্দর্যের ব্যাখ্যায় বস্তুতে অন্তর্নিহিত সৌন্দর্যের অস্তিত্বই প্রমাণিত হয়, অপ্রমাণিত হয় না।

পূর্বোক্ত মতবাদগুলির কোনটাই দোষরহিত নয়, গলদ প্রত্যেকেরই যথেষ্ট রয়েছে। কিন্তু এটাও ঠিক যে প্রত্যেকটা মতবাদেই আংশিক সত্য নিহিত আছে। কোন মতটিকেই আমরা একেবারে মিথ্যা বলে পরিত্যাগ করতে পারবো না। আমরা পূর্বেই বলেছি যে সৌন্দর্যের অধিষ্ঠান সম্বন্ধে আলোচনা করতে গেলে বস্তুতন্ত্রবাদ (Realism) এবং বিজ্ঞানবাদ (Idealism) এই দুটা প্রতিদ্বন্দ্বী দার্শনিক মতবাদের সমালোচনা করতে হয়। পূর্বোক্ত মতবাদগুলিকেও এই দুই জোঁতে বিভক্ত করা যায়। এখানেও প্রশ্ন হচ্ছে যে সৌন্দর্য জ্ঞানাতিরিক্ত কোন একটা সত্তা কি না?

বিজ্ঞানবাদীর মতে একটা সুন্দর বস্তুর প্রত্যক্ষের মানেই হচ্ছে এই যে জ্ঞাতার জ্ঞানগত ভাবনা হতে কোন একপ্রকার সংবেদনের সৃষ্টি এবং ঐ সংবেদনই জ্ঞাতার মনে এক সংমিশ্রিত ভাবপ্রবাহের সাম্যাবস্থা (emotional equilibrium বা harmony) আনয়ন করে। এই সাম্যাবস্থার উদ্বোধনে জ্ঞাতার মনে এক অদ্ভুত আনন্দের হিম্মোল উৎপন্ন হয় এবং সেই হেতুই সে ঐ সংবেদনের কারণ-বস্তুতে সৌন্দর্য আরোপ করে থাকে। সৌন্দর্য স্বরূপতঃ বহির্জগতে নেই, অন্তর্জগতের বা মনোজগতেরই বিকার মাত্র। এই হ'লো পরিমার্জিত বিজ্ঞানবাদীর মতের সারসংক্ষেপ। কিন্তু এঁদের মধ্যে যাঁরা আবার চরমপন্থী এবং যাঁরা দৃষ্টিসৃষ্টিবাদের (subjectivism) পক্ষপাতী তাঁদের মতে সৌন্দর্যের একমাত্র নিদর্শন হচ্ছে এই যে ভোক্তার কাছে সেটা কতটা স্বপ্নপ্রদ হয়েছে।

এ মতের উল্লেখ আমরা পূর্বেই করেছি। টলষ্টয়ের মতে কি চারুকলা কি কাব্য, কি সঙ্গীত সবাইই মূল্য ধার্য্য করতে আমাদের দেখতে হবে যে তারা কত সংখ্যক ভোক্তার উপলব্ধিতে বা ভোগে কতটা ফলদায়ক হয়েছে। তিনি মনে করেন হৃদয়ের আবেগের আদানপ্রদান করাই (communication of emotion) হচ্ছে কলার উদ্দেশ্য এবং যখন এই ভাবাবেগ অতি স্বচ্ছ ও ভ্র এবং নিখুঁত হয় তখনই সেটা আদর্শ কলারূপে পরিগণিত হয়। যে কলা সুন্দর স্থিতি করবে বলে সকল ক'রে শুধু স্বধরস স্থিতি করে, টলষ্টয়ের মতে সে কলা আদর্শ কলা নয়, সে শুধু এক শ্রেণীর লোকদের আনন্দ দেয়, সর্বসাধারণের কাজে লাগে না,—সে শুধু 'বুরজোঁয়াদের আর্ট'। তাই তিনি মনে করেন যে সেক্সপীয়রের কিং লিয়ার (King Lear) থেকে একটা রুশদেশীয় গ্রান্সঙ্গীতও অনেক বড় আর্ট, কেননা কিং লিয়ার যত লোকের হৃদয়ে ভাবাবেগ স্থিতি করতে পারবে তার চেয়ে অধিক সংখ্যক লোককে আনন্দ দেবে এই গ্রাম্য সঙ্গীত। এই হলো টলষ্টয়ের “কলাশিল্পের স্বরূপ কি?” (What is Art?) নামক গ্রন্থখানির মোটামুটি তাৎপর্য্য এবং এই তাৎপর্য্য থেকে বিজ্ঞানবাদের চরম সিদ্ধান্তের আভাসই আমরা পেয়ে থাকি। সৌন্দর্য্যের বাসস্থান বহির্জগতে নয়, সুতরাং সৌন্দর্য্য বিষয়গত (objective) নয়। প্রকৃতপক্ষে সৌন্দর্য্য একটা বিষয়ীগত অমুভূতি মাত্র (subjective experience) অর্থাৎ জ্ঞানের অতিরিক্ত এর কোন স্বাধীন সত্তা নেই। শীতলতা বা উষ্ণতা যেমন হিম বা অগ্নির গুণ নয়, আমাদের ইন্দ্রিয়ের ওপরে কেবল তাদের ক্রিয়াফল মাত্র তেমনি সৌন্দর্য্য ও আমাদের সৌন্দর্য্য জ্ঞানেন্দ্রিয়ের (Aesthetic sense) ওপরে বিশেষ একটা ক্রিয়াফল মাত্র।

বিজ্ঞানবাদের এই মতের বিরুদ্ধে বস্তুতান্ত্রিকের (realist) আপত্তি অনেক। প্রথম কথাই হচ্ছে যে প্রমাতা বা প্রমাণচৈতন্য ব্যতীত প্রমেয়ের যে কোন অতিরিক্ত সত্তা নেই একথা বস্তুতান্ত্রিক স্বীকার করেন না—অর্থাৎ সম্মুখস্থ টেবিলটার অস্তিত্ব আমার টেবিলের জ্ঞান বা কোন মানসিক বিকারের ওপর নির্ভর করে সে কথা স্বীকার করেন না। সৌন্দর্য্যের সত্তা সম্বন্ধেও এই একই কথা। আমরা পূর্বোক্ত মতামুসারে যদি বহির্জগতে সৌন্দর্য্যের কোন স্বতন্ত্র সত্তা স্বীকার না করে দ্রব্যসংশ্লিষ্ট বিশেষ কোন একটা সম্বন্ধকেই সৌন্দর্য্য বলে বুঝি তবে এটাই আমাদের

সিদ্ধান্ত হলো যে সৌন্দর্য্যবোধই (appreciation of beauty) সৌন্দর্য্য। তাই যদি হয় তবে এটাই প্রতীয়মান হয় যে আমরা যখন কোন সুন্দর বস্তু উপলব্ধি করি বা কোন সুন্দর দৃশ্য দেখে বিমুগ্ধ হই আমরা ওধু আমাদের স্বীয় সৌন্দর্য্যবোধের মধুরতা উপভোগ করে (appreciation of the act of appreciating beauty) বিমোহিত হয়ে থাকি। বাস্তবিক পক্ষে কোন সম্বন্ধের সঙ্গে আমাদের মনের সংযোগ হলে কি সৌন্দর্য্যের সৃষ্টি হয়, না আমাদের মনের সঙ্গে কোন সুন্দর বস্তুর সম্বন্ধ হলে আমরা সৌন্দর্য্য উপলব্ধি করে থাকি? যুক্তিতর্কের দিক ছেড়ে দিলেও দেখি যে সৌন্দর্য্য উপলব্ধিতে আমাদের সুন্দর বস্তুরই জ্ঞান হয়, স্বকীয় সৌন্দর্য্য বোধের উপভোগ বা জ্ঞান হয় না, বা হলেও সে জ্ঞান গৌণ (secondary বা derivative) মুখ্য (primary বা original) নয়।

দ্বিতীয়তঃ, সৌন্দর্য্য বলতে যদি আমরা ভোক্তার ভাবধারার সাম্যই বুঝি তবে এক যুগের আদৃত কলা শিল্প অশ্রু যুগে অনাদৃত হয় কেন? অথবা একই দৃশ্য বিষয়ে দ্রষ্টার মনে এক সময় এই ঐক্যতান বেজে ওঠে আর এক সময় মন নীরব হয়ে থাকে কেন? এরকম আরও অনেক আপত্তি এখানে উত্থাপন করা যেতে পারে। এবং এর কোন আপত্তিরই সমাধান এই বিজ্ঞানবাদের দিক থেকে হয় বলে পূর্বপক্ষ মনে করেন না।

শ্রুতরাঃ বিরুদ্ধমতবাদীগণ বহির্জগতে সৌন্দর্য্যের বাস্তব সত্তার (objective entity) অস্তিত্ব স্বীকার করেন। এঁদের মতে সৌন্দর্য্য বিষয়গত ভাব। এখানে আমরা প্লেটোর মতবাদেরই উল্লেখ করবো। আমরা পূর্বেই আভাস দিয়েছি যে প্লেটো এই দৃশ্যমান জগৎ প্রপঞ্চের সুন্দর বস্তুগুলির অন্তরালে এক সৌন্দর্য্যের ছাঁচ বা আদর্শ বা আকারের (Form of Beauty) অস্তিত্ব স্বীকার করেন : এবং এই আদর্শের সঙ্গে বাস্তবজগতের বস্তুগুলির যতটা মিল বা অমিল হবে তারা ততটা সুন্দর বা অসুন্দর হবে—অর্থাৎ ঐ আদর্শকে যে বস্তু যতটা অনুকরণ করতে পারবে সে বস্তু তত বেশী সুন্দর বলে পরিগণিত হবে এবং যে বস্তু মোটেই তার তদনুরূপ হয় না—সে বস্তু অসুন্দর বা কুৎসিত। প্লেটোর সিম্পোসিয়াম্ (Symposium) নামক কথোপকথনমূলক গ্রন্থে (Dialogue) সৌন্দর্য্য তত্ত্বানুসন্ধান নৃত্রে এই সৌন্দর্য্যের ছাঁচগুলোর বিশেষ আলোচনা আমরা দেখতে পাই। তিনি আধুনিক মনোবৈজ্ঞানিকগণের স্থায় মনের তিনটি অবস্থার ক্রম-

বিকাশের কথা আমাদের বলেছেন। তাঁর মতে আমরা প্রথম সৌন্দর্য উপলব্ধি করি কোন একটা সুন্দর বস্তুকে প্রত্যক্ষ করে; তারপরে ক্রমে আমরা সক্ষম হই নানাবিধ সুন্দর বস্তুর মধ্যে সৌন্দর্য্যকে উপলব্ধি করতে। এবং বহুতে সৌন্দর্য্যবোধ আমাদের মনোজগতে যত সুদৃঢ় ও বিস্তৃত ভাবে জাগরিত হয় ততই আমাদের প্রত্যক্ষ বস্তুর অন্তরালে এক শান্ত সুন্দর-সত্তার জ্ঞানলাভ হতে থাকে। এই সত্তাই হচ্ছে সৌন্দর্য্যের আকার (Form of Beauty)। তিনি তাঁর রিপাব্লিক্ (Republic) নামক গ্রন্থে এই আকারের সম্যক্ জ্ঞান আমাদের কি করে হতে পারে তারও উপায় নির্ধারণ করেছেন। তিনি বলেন—যে জ্ঞান আমাদের অজ্ঞানাজ্ঞকার (illusion) দূর করে সেই জ্ঞানের চর্চা ও উপলব্ধিতে এই আকারের উপলব্ধি বা জ্ঞান আমাদের হতে পারে। এই জ্ঞান হচ্ছে সংখ্যা-গণনা বিজ্ঞা। সংখ্যা-বিজ্ঞান (Theory of Numbers,) জ্যামিতি (Theory of Geometry), ঘনমিতি বিজ্ঞা (Theory of Solids বা Stereometry) এবং জ্যোতির্বিজ্ঞা (Theory of Astronomy) প্রভৃতির সম্যগ্-জ্ঞান। সূক্ষ্ম ও সর্বগত (abstract and universal) আকারের জ্ঞান হতে হলে এই সব বিজ্ঞার সম্যগ্-জ্ঞান দরকার। তিনি আরও বলেন যে এই আকারের জ্ঞান তর্কবিচার বা বুদ্ধি চালনার দ্বারা আমরা পাবো না—পাবো যোগজ প্রত্যক্ষ বা অলৌকিক প্রত্যক্ষ (Intuition) দ্বারা। এই জ্ঞান একটা অগ্নিস্ফুলিঙ্গের দ্বারা শিল্পীর মনে হঠাৎ প্রজ্জ্বলিত হয়ে ওঠে—এ এক অলৌকিক অতীন্দ্রিয় জ্ঞানালোক (a mystical flash)। প্লেটো ফীড্রাস্ (Phaedrus) গ্রন্থে আরও বলেন যে মানব জীবনে জীবের সম্যগ্-জ্ঞান বা পূর্ণপ্রজ্ঞা কোনটাই পূর্ণমাত্রায় অর্জিত না হতে পারে, কিন্তু সৌন্দর্য্য সত্তার বিশুদ্ধ জ্ঞান তার হওয়া সম্ভবপর। অর্থাৎ সমুচিত শিক্ষালাভ হলে আমরা এই সর্বগত (universal) আকারকে সম্পূর্ণরূপে জানতে পারি এবং সেই জ্ঞানানুরূপ শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস বা গন্ধের মধ্যে সুন্দরকে পুনঃপ্রকাশও করাতে পারি। সুতরাং প্লেটোর মতে সৌন্দর্য্য উপলব্ধির তারতম্য শুধু বিষয়ীগত তারতম্য বা রুচির বিভিন্নতার ওপরই নির্ভর করে না, জ্ঞানের তারতম্যের ওপরও যথেষ্ট নির্ভর করে।

প্লেটো সৌন্দর্য্য বোধবৃত্তির (aesthetic process) ব্যাখ্যায় মনের যে

তিনটি অবস্থার ক্রমবিকাশের কথা বলেছেন আধুনিক মনোবিজ্ঞান তাহা সমর্থন করেছে। আধুনিক মনোবিজ্ঞানের মতে চিন্তা জগতে সৌন্দর্য্যের প্রথম অনুপ্রাণন (first inspiration of Beauty) হতে হলে মনের চার প্রকার অবস্থাস্তর ঘটে—প্রথমতঃ মনকে অভিমুখী করে প্রস্তুত করতে হবে (Preparation) তারপর মনে সৌন্দর্য্যানুভূতি অকুরিত হবে (Incubation) তারপর তাহা জ্ঞানে উদ্ভাসিত হয়ে উঠবে (Illumination) এবং পরিশেষে উহা মনে সুপ্রতিষ্ঠিত হবে (Verification)।

শুধু মনোবিজ্ঞানে কেন আধুনিক পাশ্চাত্য আর্ট-সমালোচকদের প্রতিপাদ্য বিষয়েও প্লেটোর মতবাদ যথেষ্ট সহায়তা করেছে। দৃষ্টান্ত স্বরূপ ক্লাইভ্ বেলের ‘আর্ট’ নামক বিখ্যাত গ্রন্থটির কথা এখানে উল্লেখ করা যেতে পারে। বেল্ যদিও প্লেটোর মতাবলম্বী নন তবুও তিনি এই গ্রন্থে যে সিদ্ধান্ত প্রতিপাদনে তৎপর হয়েছেন সে সিদ্ধান্ত যে প্লেটোর সৌন্দর্য্যতত্ত্বেরই প্রকারান্তর এ কথা বললে মোটেই অত্যাুক্তি হবে না। বেল্ বলেন যে প্রত্যেক সৌন্দর্য্য অনুভূতির অন্তরালে রয়েছে এক ব্যক্তিগত অপূর্ব ভাবোচ্ছ্বাস (peculiar emotion)। সুন্দর বস্তুগুলোর মধ্যে প্রকারভেদ এবং প্রগাঢ়তার যতই পার্থক্য থাকুক না কেন তারা সবই এক জাতিভুক্ত, কারণ তারা সকলেই সৌন্দর্য্যস্রষ্টা এবং সৌন্দর্য্য-বোদ্ধা সবারই অন্তরে এই অপূর্ব সৌন্দর্য্য-ভাবোচ্ছ্বাস (aesthetic emotion) আনয়ন করে। প্রত্যেক কলা-শিল্পই এই ভাবের উন্মেষ করাতে সক্ষম কেন না এরা সকলেই কোন এক তাৎপর্য্যপূর্ণ সত্তায় সত্তাবান—এই সত্তাকে বেল্ বলেছেন ‘Significant form’ বা অর্থপূর্ণ আকার। এই আকার বা সত্তার উপলব্ধির প্রকাশই হচ্ছে কাব্য, সঙ্গীত-কলা ইত্যাদি।

আমরা সাধারণতঃ জাগতিক পদার্থ নিচয়কে আমাদের উদ্দেশ্যসিদ্ধির উপায় বলে দেখে থাকি। কিন্তু কবি বা শিল্পী তা দেখেন না—তিনি প্রকৃতিকে উপায়রূপে (as means) না দেখে আত্মনিষ্ঠ উদ্দেশ্য (end in itself) রূপে উপলব্ধি করে থাকেন। এখানেই সাধারণ মানব থেকে কবি বা শিল্পীর পার্থক্য। আমরাও যে এ দৃষ্টিতে জগৎকে না দেখি তা

নয়, কিন্তু দেখলেও ক্ষণিকের জ্ঞান দেখে থাকি এবং সেই ক্ষণিকের দেখাতেই সৌন্দর্যের উপলব্ধি আমাদের হয়ে থাকে। কিন্তু শিল্পী বা কবির পক্ষে দৃষ্টি অবিচ্ছিন্ন ও পলকশূন্য—অর্থাৎ তাঁর মনটি দৃষ্টিতে নিয়ন্ত্রিত নিবদ্ধ হয়ে থাকে। তিনি প্রতি বস্তুতে সৌন্দর্য্য সত্তার উপলব্ধি করেন। একটা সুন্দর ছবিকে কোন উদ্দেশ্যসিদ্ধির উপায়রূপে না দেখে যদি আমরা ছবিটার সৌন্দর্য্যকেই একমাত্র লক্ষ্য বস্তু বলে গ্রহণ করি তবে যেমন আমরা এক অভিনব অলৌকিক সৌন্দর্য্য-সত্তার উপলব্ধি করে থাকি, শিল্পীও তেমনি প্রকৃতিতে উপলব্ধি করেন। তিনিও প্রকৃতিকে একটা ছবির মতই উপলব্ধি করে থাকেন। তাঁর এই উপলব্ধিতে আছে এক অলৌকিক অনুভূতি। এই অলৌকিক অনুভূতি আছে বলেই প্রকৃতির অতি সাধারণ ও তুচ্ছ দৃশ্য বা ঘটনাও কবির ছন্দে মধুর সঙ্গীতে স্পন্দিত হয়ে ওঠে, শিল্পীর লেখনীতে উজ্জ্বলিত হয়ে ফুটে ওঠে। সাধারণ মানবের দৃষ্টিকে যে সব ঘটনা (phenomenon) আকৃষ্ট করতে পারে না সে সব উদ্ভাসিত হয়ে ওঠে শিল্পীর জ্ঞানালোকে। জগতের যে কোন মহাকবি বা শিল্পীর রচনায় আমরা এর পরিচয় এত বেশী পাই যে এখানে কোন দৃষ্টান্ত না দিলেও আমাদের বাক্যটি (Judgment) অগ্রাহ্য হবে না। আর এই অনুভূতি কোন ভাব বা ভাষা দিয়ে প্রকাশ করা যায় না, এ শুধু অনুভবসিদ্ধ। যাঁর জীবনে এ অনুভূতি হয় নাই, তাঁর কাছে এ রহস্য উদ্ঘাটন করে দেওয়া যায় না। কেউ কেউ মনে করেন যে এই অলৌকিক অনুভূতি আর অতীন্দ্রিয় প্রত্যক্ষবাদীর দর্শন (mystic vision) এক। এই অনুভূতি অতীন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের সামিল হলেও একেবারে এক কিনা বলা যায় না—কারণ এ দুয়ের মধ্যে প্রকারগত ভেদ না থাকলেও প্রগাঢ়তার তারতম্য রয়েছে। শিল্পীর অনুভূতি এই অলৌকিক অতীন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের (mystic vision) তুলনায় স্বল্পকাল স্থায়ী। তবে এই দর্শনে শিল্পীও বিষয়বস্তুর সঙ্গে একীভূত হয়ে যান—এ অনুভূতিতে আছে পূর্ণানন্দের আভাস, এই জ্ঞান হিন্দু দার্শনিকগণ এ আনন্দকে বলেছেন ব্রহ্মানন্দের সহোদর। একেই বলে রস। সুতরাং শিল্পীর এই ভাবোচ্ছ্বাসের বা রসের অনুভূতি এক অতীন্দ্রিয় রাজ্যের (Transcendental world) আভাস দেয় বলে কলাকে (art) পরমতত্ত্বের দ্বার-স্বরূপ (window of reality) বলা যায়। কাব্য, সঙ্গীত,

ললিতকলা (fine arts) সমস্তই যুগে যুগে এই তত্ত্বেরই ইঙ্গিত করে আসছে যদিও যুগ পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে মানবের সৌন্দর্য্যবোধশক্তি বা অভিব্যক্তিপ্রকারের পরিবর্তন হচ্ছে।

প্লেটো এবং তৎপ্রবর্তিত আধুনিক মতবাদ সৌন্দর্য্যকে বিষয়গত (objective) বলে ধার্য্য করলেও সম্পূর্ণরূপে বস্তুতত্ত্ববাদের মত পোষণ করে না। তত্ত্ববিজ্ঞানের দিক থেকে দেখতে গেলে দেখা যায় বরং অধ্যাত্মবাদই প্রতিপাদন করে। কিন্তু এখানেও মস্ত একটা সমস্যা যে বস্তুর অন্তরালে অবস্থিত শাস্ত্র আদর্শ বা আকার বা ছাঁচ এক না বহু এবং চিহ্ন না জড়?—অর্থাৎ এই স্বয়ংসিদ্ধ অতীন্দ্রিয় আকার আত্মার অতিরিক্ত এক অচেতন সত্তা কি না? যদি তাই হয় তবে চেতন আর জড়ের সম্বন্ধে যে চির-জটিল অমিমাংসিত সমস্যা দার্শনিক জগতে রয়েছে তারই পুনরুত্থাপন করা হয়। তবে এর সমাধান কি? যুক্তির জগতে এর প্রকৃত সমাধান নেই—সে কথা আমরা পূর্বেই বলেছি। নদীশাখা যেমন মরুপথে এসে নিজেকে হারিয়ে ফেলে বুদ্ধি ঠিক তেমনি কিছুদূর অগ্রসর হয়ে এসে এক বুদ্ধির অগোচর তত্ত্বের (allogical principle) সম্মুখে পরাজয় স্বীকার করে। তবে একটা মোটামুটি সমাধান হয়ত হতে পারে। সুতরাং যে সিদ্ধান্তের উল্লেখ আমরা করবো সে সিদ্ধান্ত একটা সাম্প্রতিক সিদ্ধান্ত বলে পরিগণিত হতে পারে—এবং এই সাম্প্রতিক সমাধান (provisional solution) মানব জীবনে একটা আপোষ-চুক্তি ব্যতীত আর কিছুই নয়।

এখন আমাদের প্রতিপাল্য বিষয় হচ্ছে এই যে আমাদের প্রত্যক্ষ-বিষয় জ্ঞানগত, বিষয়গত নয়। কিন্তু তা বলে আমরা দৃষ্টিস্থিতিবাদের সিদ্ধান্ত অনুমোদন করি না। আমাদের সম্মুখস্থ টেবিলগীর প্রত্যক্ষজ্ঞান হতে হলে যদি আমার মনের থাকা প্রয়োজন হয় অথবা আমি যদি বলি যে এই টেবিলের জ্ঞান আমার কতকগুলি মনোবৃত্তি সাপেক্ষ তা হলে এটা আমরা বুঝবো না যে টেবিল-বস্তুটির অস্তিত্ব না থাকলেও আমার মনোবৃত্তিই টেবিলের জ্ঞান দেবে। সৌন্দর্য্যাত্ত্বের আমরা এই সিদ্ধান্ত করবো যে সৌন্দর্য্য স্বভাবতঃ (intrinsically) বহির্জগতে থাকে না; এবং এ কথা বললে কেউ যেন মনে না করেন যে তাহলে সূর্য্যাস্ত বা সূর্য্যোদয় অথবা কোন মধুর সঙ্গীত বুদ্ধীন্দ্রিয় দ্বারা সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষ না-

করলেও প্রকৃতির ঐ অপক্লপ রংএর ছটা বা ছন্দের আদর্শ আমাদের মনোজগতে স্ফূট হয়ে বসে আছে। বিভিন্নতা ও নানাত্ব হচ্ছে এই জগতপ্রপঞ্চের বৈশিষ্ট্য, কিন্তু এই নানাত্বের মধ্যেও আনুমানিক একটা আদর্শের অস্তিত্ব আমরা উপলব্ধি করে থাকি। বিচারের দিক থেকে এটাই বরং বলা চলে যে বিভিন্নতাটাই আদর্শের বিশেষ একটা অত্যাবশ্যক উপাদান। ভ্রমের প্রতীতি যেমন সত্যের অস্তিত্বই প্রমাণ করে তেমনি ক্রটির বিভিন্নতাই এই আদর্শের উপলব্ধিতে সহায়ক হয়। এবং এই আদর্শ বস্তুসাপেক্ষ। প্রত্যক্ষবাদীর নত আমরা এই আদর্শের উৎপত্তি প্রথা বা রীতিতে স্বীকার করবো না। তুষারাবৃত পর্বতশিখরকে আমরা সুন্দর বলি কেননা সবাই সুন্দর বলে আসছে। সঙ্গীত ভাল যেহেতু ভাল বলাটা প্রথা রয়েছে এরকম সিদ্ধান্ত মোটেই যুক্তিসম্মত নয়। সৌন্দর্য্যের এই বিষয়গত বাস্তব আদর্শের বিরুদ্ধে জ্ঞানের আপেক্ষিকতার (relativity of knowledge) দিক থেকে যে আপত্তি উত্থাপিত হতে পারে তার উত্তর হবে এই যে আমাদের এই জ্ঞানের আপেক্ষিকতার দোষে এই পরম আদর্শ (absolute standard) দোষযুক্ত হয় না। কারণ আমরা সবই আপেক্ষিকভাবে জানি—প্রত্যেক জ্ঞানই জ্ঞাতৃসম্পর্কীয় বা বৃত্তিসাপেক্ষ সুতরাং সীমাবদ্ধ ও অসম্পূর্ণ; কিন্তু প্রত্যেক ব্যক্তির অসম্পূর্ণ জ্ঞানের দিক থেকে দেখতে গেলে সেটাই তার পূর্ণ জ্ঞান—অর্থাৎ পূর্ণের এই অসম্পূর্ণ জ্ঞানেতেই ব্যক্তিগত সম্পূর্ণতা প্রকাশ পাচ্ছে;—অসম্পূর্ণতাটাই তার ব্যক্তিগত পূর্ণতা। আর এই অসম্পূর্ণতার গণ্ডিও সে অতিক্রম করে যেতে পারে না যেহেতু সসীমত্ব বা অপূর্ণতাই তার ব্যক্তিত্বের স্বরূপ। অথচ এটাও বলা যায় না যে এই ব্যক্তিগত অসম্পূর্ণতাটাই পরম পূর্ণতা—কারণ পারমার্থিক তত্ত্বের পূর্ণতা এক পূর্ণসত্তাই (একমেবাদ্বিতীয়ম্) হতে পারে। কিন্তু ব্যক্তি নানা বা বহু এবং সেই হেতু পরম-পূর্ণতাও (Absolute whole) বহু হবে—এরকম বাক্য স্ববিরুদ্ধ পদবিগ্রাস (contradiction in terms) হয়ে পড়ে। আরও বিশেষ কথা এই যে অসীম পূর্ণের অমুভূতিও আমরা অস্বীকার করতে পারি না, কেন না পরম-তত্ত্বের জ্ঞান না থাকলে আমরা আপেক্ষিকতার কথাই বা বলি কি করে—পূর্ণকে না জানলে ব্যক্তিগত অসম্পূর্ণতার সংবাদই বা পাই কি করে? সুতরাং মানব ক্রটির একরূপতা (uniformity) আছে বললে

তাহা পারমার্থিক (absolute) অর্থে মোটেই বুঝবো না, আপেক্ষিক (relative) অর্থেই বুঝবো। বিশেষতঃ আধুনিক বিজ্ঞান-জগতে জড়-প্রকৃতির একরূপতা বা একবিধত্বই (the law of the uniformity of nature) যখন আপেক্ষিকবাদের (theory of relativity) দ্বারা প্রকারান্তুরিত হয়েছে তখন মানবের সচেতন প্রকৃতিতে পারমার্থিক একবিধত্ব কি করে সম্ভব? সত্য, শিব ও সুন্দর যাই বলি না কেন সবই এই আপেক্ষিক জগতের ব্যাপার। কিন্তু এই ব্যাপারের অন্তরালে সর্বময় হয়ে আছে এক চৈতন্য সত্তা। বিশিষ্ট চৈতন্যের (individual consciousness) সমাবেশ যে সমষ্টি চৈতন্য (Universal Consciousness) সেটিও এই নিরূপাধিক সত্তারই উপাধিবিশিষ্ট চৈতন্য। অধিষ্ঠান (locus) এক কিন্তু আরোপিত চৈতন্যের পৃথক ধারা অল্পসারে পৃথক প্রকারের দৃষ্টি। চিন্তা (thought) থেকে সত্য (Truth) প্রযত্ন (volition) থেকে শিব (Goodness) এবং বেদনা (emotion) থেকে সুন্দরের (Beauty) উৎপত্তি। তিনই সেই এক জ্ঞানের ধারা। কিন্তু সবই এই অধ্যস্ত জগতে সীমাবদ্ধ বা অবিচ্ছিন্ন। সুতরাং সবই এই আপেক্ষিক বা ব্যবহারিক জগতের কথা।

আর একটা কথা এখানে বলা প্রয়োজন। সৌন্দর্য্যের আদর্শের বিষয়ীগত বা বিষয়গত গুণের কোনটাকেই আমরা সৌন্দর্য্যের এক মাত্র উপাদান বলে স্বীকার করবো না। সৌন্দর্য্য সৃষ্টিতে ছয়েরই সমান দান এবং প্রয়োজনীয়তা। এখানে হেগেলীয় মতাবলম্বীদের মত মধ্যপন্থী হয়ে ছয়ের সামঞ্জস্য করাটাই যৌক্তিক বলে মনে হয়। এ ছটা অনুবন্ধী বা পরস্পর সাপেক্ষ (correlatives) এবং এই অর্থেই আমরা বলবো যে সৌন্দর্য্যের উপলব্ধিতে সংজ্ঞা ও প্রজ্ঞা ছয়েরই সংমিশ্রণের প্রয়োজন। প্রকৃতির আকার, গতি, শব্দ প্রভৃতি অসংখ্য প্রকারে অসংখ্য বস্তুতে ব্যাপ্ত এবং এদের হ্রস্বময় মিলনে (harmonic adjustment) হচ্ছে সৌন্দর্য্যের আবির্ভাব। কিন্তু এই মিলন (adjustment) সৌন্দর্য্য সৃষ্টি করে না—শুধু প্রকাশ করে। আবার প্রকাশও স্বয়ং হয় না, প্রয়োজন হয় একজন প্রকাশকের এবং এই প্রকাশকই হচ্ছে শিল্পীর অনুভূতি। সুতরাং শিল্পী সৃষ্টিকর্ম বটে কিন্তু এই প্রকাশন অর্থেই সৃষ্টির মানে বুঝতে হবে। কিন্তু তা বলে আর্টকে সম্পূর্ণভাবে প্রকৃতির প্রতিকৃতি বলে মনে

করার যথেষ্ট হেতু নেই। কবি শুধু অনুকরণই করেন না, তিনি কিছু সৃষ্টিও করেন। শিল্পী শুধু অনুলিপিকর (copyist) বা অনুকারীই (imitator) নন, তিনি স্রষ্টাও বটে।

আমাদের প্রতিপাত্ত বিষয়ের সারসংক্ষেপ হচ্ছে এই যে সুন্দর বলতে যে প্রকৃতপক্ষে কী বুঝি তা আমরা জানি না, সুন্দরের প্রকৃত উপাদানের সম্যগ্ জ্ঞান আমাদের নেই, অথবা থাকলেও তা ভাব বা ভাবার অতীত—অবাঙ্গ্‌মনসোগোচরম্। দার্জিলিং-এর টাইগার-হিলে দাঁড়িয়ে সেই সুদূর আকাশ গহ্বর থেকে যখন আমরা প্রভাতের রবিকে প্রথম উঠতে দেখি তখন শুধু এটুকুই জানি যে আমাদের এক অভিনব অলৌকিক প্রত্যক্ষ ও আনন্দের অনুভূতি হলো, দেহ মন ও প্রাণ ঐ অপরূপ সৌন্দর্য্যের ছটায় যেন এক অসীম পুলক-স্পন্দনে উদ্বেল হয়ে উঠলো! কিন্তু তত্ত্বজিজ্ঞাসু যদি আমাদের জিজ্ঞাসা করেন, প্রকৃতির এই সুন্দর দৃশ্যের সঙ্গে শাস্ত্রত চৈতন্য-সত্তার কোন অবিচ্ছেদ্য কার্য্য-কারণ সম্বন্ধ আছে কি? আমরা উত্তরে বলবো—জানি না, যদিও যুক্তিতর্কে আমাদের মানতেই হবে যে আমাদের সৌন্দর্য্য-উপলব্ধিমূলক বাক্যটির সত্য নিরূপণ করতে হলে এরূপ কোন সম্বন্ধের অস্তিত্ব একান্ত আবশ্যক। এটা আমরা বেশ বুঝি যে এই দৃশ্যের বাস্তবতা আমাদের এই বিশিষ্ট জ্ঞানের একটা প্রকৃত উপাদান বটে, কিন্তু এই বাস্তবতাটাই এই জ্ঞানের সত্য নিরূপণে যথেষ্ট বা একমাত্র উপাদান (sufficient condition) নয়।

বিদেহমুক্তি ও জীবন্মুক্তি *

অধ্যাপক শ্রীমাধবদাস চক্রবর্তী, এম. এ, সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ ।

বেদান্তে উক্ত হইয়াছে—“অবস্থাত্রয়হীনাশ্চা বৈদেহী মুক্ত এব সঃ ।” যে ব্যক্তি জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও সুষুপ্তি এই অবস্থাত্রয় বিরহিত তিনিই বিদেহমুক্ত বলিয়া খ্যাত । বেদান্ত মত ও অধ্যারোপ বাদের ব্যাখ্যার জ্ঞান নিয়ে অবস্থাত্রয়ের একটু বিশদ বিবরণ প্রদত্ত হইতেছে ।

রজ্জুর জ্ঞান তিরোহিত হইলে যেমন উহাতে মানুষের ক্ষণকালের জ্ঞান সর্পপ্রাপ্তি জন্মিয়া থাকে, তেমনি ব্রহ্মের স্বরূপ জ্ঞানের অভাব বশতঃ তাহাতে জীবের জগদ্ভ্রান্তি উৎপন্ন হইয়া থাকে । এই যে অবস্থাতে বস্তুজ্ঞান ইহারই নাম অধ্যারোপ । জাগ্রদাদি অবস্থাত্রয়ের উপরই এই অধ্যারোপ সম্পূর্ণরূপে নির্ভর করে । যে পর্য্যন্ত এই অবস্থাত্রয় বর্তমান থাকে সেই পর্য্যন্তই অধ্যারোপের অবকাশ থাকে ; অবস্থাত্রয়ের অপগমে অধ্যারোপেরও অবসান হয় ।

পূর্বেই বলা হইয়াছে যে জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও সুষুপ্তি ভেদে অবস্থা ত্রিবিধ । যে অবস্থাতে বাহ্যেন্দ্রিয় দ্বারা বিষয়ের উপলব্ধি হয় তাহার নাম জাগ্রদবস্থা । যে অবস্থাতে একমাত্র মনোবৃত্তির দ্বারা এ জগ্নের বা জন্মান্তরের জাগ্রদবস্থায় অনুভূত ও মনঃ কল্পিত বিষয়ের অনুভূতি হইয়া থাকে তাহার নাম স্বপ্নাবস্থা এবং যে অবস্থাতে মনের সহিত সমুদয় ইন্দ্রিয়বৃত্তি বিলীন হইয়া যায়, কেবল বুদ্ধির সূক্ষ্মবৃত্তিদ্বারা অজ্ঞানাবৃত সূত্ররূপ আত্মোপলব্ধি হইয়া থাকে তাহার নাম সুষুপ্তি অবস্থা । জাগ্রদবস্থাতে স্থূল, স্বপ্নাবস্থাতে সূক্ষ্ম এবং সুষুপ্তি অবস্থাতে কারণ শরীর বর্তমান থাকে ।

সৎ, চিৎ ও আনন্দ ব্রহ্মের স্বরূপ । অজ্ঞান বা মায়া সৎও নহে অসৎও নহে, ইহা সত্ত্ব, রজঃ ও তমোগুণযুক্ত, অর্নিবাচ্য, জ্ঞানের বিরোধী কিন্তু ভাবরূপ । বিশুদ্ধ সত্ত্বপ্রধান এই অজ্ঞান সমষ্টিরূপে এক পদবাচ্য হইয়া থাকে । “অজামেকাং লোহিতশুদ্ধকৃষ্ণাম্” ইত্যাদি শ্রুতির ‘এক’ শব্দ

এই অজ্ঞান বা মায়াকেই বিষয় করিয়া থাকে। আবার মলিন সর্বপ্রধান এই অজ্ঞান ব্যষ্টিক্রূপে ‘ইন্দ্রোমায়াভিঃ পুরুরূপমীয়তে’ এই শ্রুতি কথিত মায়াপদকে অধিকার করে।

মায়াপাধি ঈশ্বরই শ্রুতিতে সর্বজ্ঞ, সর্বশক্তিমান, পরোক্ষ, নিয়ামক, সর্বেশ্বর প্রভৃতি বিশেষণে বিশেষিত হইয়াছে। অবিজ্ঞোপাধি জীব শ্রুতিতে অল্পজ্ঞ, অল্পশক্তি, অপরোক্ষ, নিয়ম্য, আনন্দভুক্ত, চেতোমুখ, প্রাজ্ঞ প্রভৃতি রূপে বর্ণিত হইয়াছে। এই সমষ্টিক্রূপ অজ্ঞান অখিল প্রপঞ্চের কারণ ও ঈশ্বরের কারণ শরীর আনন্দময় বলিয়া, এবং কোষের গায় ঈশ্বরকে আবৃত করে বলিয়া, আনন্দময় কোষ নামে অভিহিত। স্থূল ও সূক্ষ্মশরীর এই আনন্দময় কোষে লীন হয় বলিয়া এবং ইহাতেই ঈশ্বরের অনুভব হয় বলিয়া ইহার নাম স্মৃপ্তি। আবার ব্যষ্টিক্রূপ অজ্ঞান জীবের অহঙ্কারাদির কারণ বলিয়া কারণশরীর, আনন্দময় বলিয়া এবং কোষের গায় আবরক বলিয়া আনন্দময় কোষ নামে কথিত। মায়াব আবরণ ও বিক্ষেপ নামে দুইটি শক্তি আছে। ঈশ্বর বিক্ষেপ শক্তিদ্বারা লিঙ্গ হইতে ব্রাহ্মাণ্ড পর্য্যন্ত সমুদয় প্রপঞ্চের সৃষ্টি করিয়া থাকেন। তাই শ্রুতিতে উক্ত হইয়াছে—“বিক্ষোপশক্তিলিঙ্গাদি ব্রাহ্মাণ্ডাস্তং জগৎ সৃজেন।” তমপ্রধান, বিক্ষেপ শক্তিস্বকৃত ও অজ্ঞানোপহৃত ঈশ্বরচৈতন্য হইতে সূক্ষ্ম অপকীর্তিত আকাশাদি তন্মাত্র উৎপন্ন হইয়াছে। তাই শ্রুতি বলিতেছেন—“তন্মাদ্ বা এতন্মাদাজ্ঞানঃ আকাশঃ সম্ভূতঃ” ইত্যাদি। এই ভূতপঞ্চক হইতে সূক্ষ্মশরীর এবং স্থূলভূতসমূহ উৎপন্ন হইয়া থাকে। সূক্ষ্মশরীর পঞ্চজ্ঞানেন্দ্রিয়, পঞ্চকর্মেন্দ্রিয়, পঞ্চবায়ু এবং বুদ্ধি ও মনের সমবায়ে গঠিত। শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ার সাত্ত্বিকাংশ হইতে ক্রমে আকাশাদি ভূতপঞ্চকের উদ্ভব হইয়াছে। বুদ্ধির ধর্ম্ম অধ্যবসায়, মনের ধর্ম্ম সংকল্প ও বিকল্প, অনুসন্ধান ও অভিমানাত্মক চিন্তা ও অহঙ্কার ইহাদেরই অন্তর্ভুক্ত। এই মন প্রভৃতি অন্তঃকরণ সমূহ আকাশাদিগত ব্যস্ত রজোংশ হইতে জাত। প্রাণাদি পঞ্চবায়ু আকাশাদিগত মিলিত রজোংশ জাত। সূত্রোক্ত চৈতন্য এই সকল সূক্ষ্মভূতের সমষ্টিক্রূপ উপাধিদ্বারা উপহিত। এই সমষ্টি স্থূল প্রপঞ্চ হইতে সূক্ষ্ম বলিয়া ইহাকে সূক্ষ্মশরীর বলা হয়। বিজ্ঞানময়াদি কোষত্রয় জাগ্রদবাসনাময় বলিয়া স্বপ্নাবস্থার অন্তর্গত। এই সূত্রোক্ত হিরণ্যগর্ভ, প্রাণ প্রভৃতি নামে প্রসিদ্ধ। এই সকল সূক্ষ্মভূতের ব্যষ্ট্যুপহিত

তৈজস চৈতন্যে ও ব্যষ্টিভূত সূক্ষ্মভূত সমূহ স্থূল শরীরাপেক্ষা সূক্ষ্ম বলিয়া সূক্ষ্ম শরীর বলিয়া কথিত। এবং বিজ্ঞান মায়াদি কোষত্রয় জাগ্রদ্বাসনা-ময় বলিয়া স্বপ্ন।

প্রথমতঃ ভূত সমূহকে সমান দুই ভাগে বিভক্ত করিয়া প্রত্যেকের অর্ধকে সমান চারিভাগে বিভক্ত করিবে। এই বিভক্ত অংশগুলি স্ব-ব্যতিরিক্ত অন্য ভূতের অর্ধেকের সহিত মিলাইতে হইবে। ইহারই নাম পঞ্চীকরণ। অপঞ্চীকৃত ভূত পঞ্চক পঞ্চীকৃত হইয়া স্থূলত্ব প্রাপ্ত হয়। শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ ক্রমে আকাশ, মরুৎ, তেজ, অপ ও ক্রিতির গুণ। ইহাদের মধ্যে যে যে স্থানীয় তাহার তত গুণ অর্থাৎ আকাশের একটি গুণ শব্দ; বায়ুর দুইটি গুণ শব্দ ও স্পর্শ; তেজের তিনটি গুণ শব্দ, স্পর্শ ও রূপ; অপের চারিটি গুণ শব্দ, স্পর্শ, রূপ ও রস; এবং ক্রিতির পাঁচটি গুণ শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ। স্বকীয় গুণের প্রাধান্য হেতু ভূত সমূহকে তদন্তর্গত চতুর্বিধ স্থূল শরীর,¹ অন্ন ও পানাদি উৎপন্ন হইয়া থাকে। বৈশ্বানর চৈতন্য এই চতুর্বিধ স্থূল শরীরের সমষ্টি দ্বারা উপহিত। এই চতুর্বিধ শরীরের সমষ্টিই তাহার স্থূল শরীর। এই সমষ্ট্যান্বক স্থূল শরীর অন্নের বিকার বলিয়া অন্নময় কোশ এবং স্থূল ভোগের আয়তন বলিয়া জাগ্রদ্রূপে প্রসিদ্ধ। এই চতুর্বিধ স্থূল শরীরের ব্যষ্টি দ্বারা উপহিত বিশ্ব চৈতন্যের এই সমষ্টি স্থূল শরীর এবং অন্নবিকার বলিয়া অন্নময় কোশ নামে অভিহিত। স্থূল ভোগের আয়তন বলিয়া ইহা জাগ্রৎ। এপর্যন্ত অবস্থাত্রয়রূপ অধ্যস্ত প্রপঞ্চের কথা বলা হইল। অবস্থাত্রয়াবগাহী পঞ্চ কোশেরও সাধারণ বিবরণ ইহাতে প্রদত্ত হইল। এখন এই কোশ সমূহের একটু বিস্তৃত বিবরণ দেওয়া হইতেছে।

অন্নময়, প্রাণময়, মনোময়, বিজ্ঞানময় ও আনন্দময়, এই পাঁচটি কোশ। মাতা ও পিতার ভুক্ত অন্ন হইতে জাত শুক্র ও শোণিতের পরিণামরূপ যে আকার তাহার নাম অন্নময় কোশ। ইহা প্রারম্ভের ভোগায়তন। অপরিচ্ছিন্ন, জন্মাদি ষড়্ভাববিকার বিবর্জিত, ও তাপত্রয় বিরহিত আত্মাকে পরিচ্ছিন্নাদি গুণযুক্তের দ্বারা আপাদিত করে বলিয়া ইহার নাম কোশ

অর্থাৎ আচ্ছাদক। পঞ্চ বায়ু ও পঞ্চ ইন্দ্রিয়যুক্ত প্রাণবিকার প্রাণময় কোশ নামে অভিহিত। ইহা ক্ষুৎপিপাসামনাদি রহিত আত্মাকে তদ্বস্তুরূপে প্রকাশিত করে। জ্ঞানেন্দ্রিয় পঞ্চকের সহিত বর্তমান মনের বিকারের নাম মনোময় কোশ। ইহা সংশয়শোকমোহাদি বিরহিত আত্মাকে তদ্বস্তুরূপে উপস্থাপিত করে। জ্ঞানেন্দ্রিয় পঞ্চকের সহিত বর্তমান বুদ্ধির বিকারের নাম বিজ্ঞানময় কোশ। ইহা কর্তৃত্বাদি অভিমানরহিত আত্মাকে তদ্বস্তুরূপে আচ্ছাদিত করে। এই কোশই ইহলোক ও পরলোকে গমনাগমন করিয়া থাকে এবং জীবরূপে অভিহিত হয়। প্রিয়, মোদ ও প্রমোদ বৃত্তিযুক্ত, অজ্ঞান প্রধান, আনন্দের বিকার অন্তঃকরণ আনন্দময় কোশ নামে অভিহিত। এই পঞ্চকোশযুক্ত স্থূল, সূক্ষ্ম ও কারণ শরীরই প্রকৃত প্রস্তাবে জাগ্রদাদি তিনগী অবস্থা। সমষ্ট্যাশ্রক কারণ, সূক্ষ্ম ও স্থূল শরীর বন ও জলাশয়ের সহিত এবং ব্যষ্ট্যাশ্রক কারণ সূক্ষ্ম ও স্থূল শরীর বৃক্ষ ও জলের সহিত তুলিত হইতে পারে। বৃক্ষ ও বন এবং জল ও জলাশয়ে যেরূপ ভেদ নাই সমষ্ট্যাশ্রক ও ব্যষ্ট্যাশ্রক শরীরও তেমনি অভিন্ন।

এইরূপে কারণব্যষ্টি ও কারণ সমষ্টি দ্বারা উপস্থিত ঈশ্বর এবং প্রাজ্ঞের ; সূক্ষ্ম ব্যষ্টি ও সূক্ষ্ম সমষ্টীপন্থিত সূত্রাশ্রা ও তৈজসের এবং স্থূল ব্যষ্টি ও স্থূল-সমষ্টি দ্বারা উপস্থিত বিশ্ব এবং বৈশ্বানরের অভিন্নতা বর্তমান। বনের বৃক্ষে পরিব্যাপ্ত আকাশ যেরূপ জলাশয়গত জলে প্রতিবিম্বিত আকাশ হইতে অভিন্ন, এইরূপ ঈশ্বর প্রাজ্ঞাদিও পরম্পর অভিন্ন। ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র বনের সমষ্টি যেমন একটী মহাবন ; ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র জলাশয়ের সমষ্টি যেমন এক মহা-জলাশয়, সেইরূপ সূক্ষ্ম ও কারণ প্রপঞ্চের সমষ্টি এক মহাপ্রপঞ্চ। অথবা যেমন অবাস্তুর বনাবচ্ছিন্ন আকাশ এবং অবাস্তুর জলাশয়বচ্ছিন্ন প্রতি-বিম্বাকাশ একই মহাকাশ, সেইরূপ পূর্বোক্ত উপাধিযুক্ত ঈশ্বর হইতে বৈশ্বানর পর্য্যন্ত সকলই এক অভিন্ন চৈতন্য। অয়ঃ পিণ্ডোস্থিত অগ্নির স্ফায় মহৎপ্রপঞ্চোপস্থিত চৈতন্য তাদাত্ম্যসম্বন্ধ প্রাপ্ত হইয়া তত্ত্বমশ্রাদি মহা-বাক্যের দ্বারা প্রতিবোধিত হইয়া থাকে।

তাদাত্ম্যাধ্যাসরহিত ব্রহ্মই নিত্য, নিরঞ্জন পরব্রহ্ম। এই ব্রহ্মপ্রাপ্তিই

জীবের লক্ষ্য। ইহাকেই ঋতি “শিবঃ শাস্তঃ চতুৰ্থম্” বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন। বস্তুতঃ অবস্থাত্রয় রাহিত্যের নাম অপবাদ^২।

কার্য্যসর্গ সূক্ষ্ম হইতে স্থূল এবং প্রতিসর্গ (প্রলয়) স্থূল হইতে সূক্ষ্ম পর্য্যবসিত হয়। অজ্ঞানাদ্যন্ত, রজ্জুবিবৰ্জ সর্প যেরূপ জ্ঞানোদয়ে তিরোহিত হইয়া রজ্জু মাত্রে স্থিত হয়, অজ্ঞানাদ্যন্ত, ব্রহ্মবিবৰ্জ জগৎও সেইরূপ জ্ঞানোদয়ে ব্রহ্মেতে পর্য্যবসিত হয়। প্রকৃত স্বরূপ হইতে অণুত্বই বিকার এবং তত্ত্ববিরহিত অণুত্বই বিবৰ্জ বলিয়া খ্যাত^৩। জগতের যে প্রকৃত সত্তা নাই, ব্রহ্ম সত্তাই যে জগৎ সত্তার প্রতিভাসক তাহাতে বিন্দুমাত্র সন্দেহ নাই।

কারণ সূক্ষ্ম ও স্থূল শরীর-বিগ্রহ-ভূত, জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও সুষুপ্ত্যবস্থারহিত-স্বরূপ, অবস্থাত্রয়হীন আত্মা অনধ্যস্ত ও অপবাদেরহিত হইয়া নির্বিশেষ কেবল ব্রহ্ম মাত্রে স্থিত হন। একুপ জ্ঞানসম্পন্ন ব্যক্তিই বিদেহমুক্ত বলিয়া কথিত। সহজ কথায় বলিতে গেলে দেহ অর্থাৎ সংসার বন্ধন। যাহার দেহ অর্থাৎ সংসার বন্ধন বিমুক্ত হইয়াছে তিনি বিদেহমুক্ত। কণ্ঠগত হারের বিন্মুতির ন্যায় নিত্যপ্রাপ্ত স্বরূপের বিন্মুতির নামই সংসার। শুদ্ধচেতন্য, নিত্যব্রহ্মই নিজের স্বরূপ। সংসারী জীব এবং সর্বজ্ঞত্বাদি গুণযুক্ত ঈশ্বরের তত্ত্বমস্তাদি বাক্যের দ্বারা বিরুদ্ধাংশ পরিত্যাগ ও অবিরুদ্ধাংশ গ্রহণ করিয়া যাহা পাওয়া যায় তাহাই জীবের স্বরূপ। বস্তু-দেহাদিতে আত্মবুদ্ধিরূপ অনাদি সান্ত্ত অবিজ্ঞাই স্বরূপবিন্মুতিরূপ সংসারের কারণ।

এই অবিজ্ঞা কর্ম্মানুগ এবং ঈশ্বরানুশাস্ত। কর্ম্ম কায়িক, বাচনিক ও মানসিক ব্যাপারবিশেষ। এই কর্ম্ম প্রারব্ধ, সঞ্চিত ও ক্রিয়মানভেদে ত্রিবিধ। পূর্ব্বশরীর সম্পাদিত ও বর্ত্তমান শরীরোপভোগ্য কর্ম্মের নাম প্রারব্ধ। পূর্ব্ব শরীরের দ্বারা সম্পাদিত কিন্তু বর্ত্তমান শরীরের দ্বারা অনুপভোগ্য কর্ম্মের নাম সঞ্চিত। বর্ত্তমান শরীর সম্পাদিত, উভয়বিধ

২। তৎসদ্বৈতংসদ্বাং তদসদ্বৈতদসদ্বাক্ত অপবাদো নাম।

৩। “সতত্ত্বতোহন্তথা প্রথা বিকার ইত্যুদাহৃতঃ।

অতত্ত্বতোহন্তথা প্রথা বিবৰ্জ ইত্যুদীকৃতঃ ॥”

কর্মের নাম ক্রিয়মাণ। এই কর্ম আবার নিত্য, নৈমিত্তিক, কাম্য, নিষিদ্ধ ও প্রায়শ্চিত্তভেদে পঞ্চবিধ। যাহা না করিলে পাপ হয় তাহার নাম নিত্য, যেমন সঙ্ঘ্যাবন্দনাদি। বুদ্ধি শুদ্ধির নিমিত্ত পুত্রজন্ম, গ্রহণ প্রভৃতি নিমিত্ত অবলম্বন করিয়া জাতকর্ম ও স্নানদানাদি যাহা করা হয় তাহার নাম নৈমিত্তিক কর্ম। কোন কিছুর কামনা করিয়া যাহা করা হয় তাহার নাম কাম্য, যেমন জ্যোতিষ্টোমাди। যাহার অমুষ্ঠানের দ্বারা নরক-গমনাদিরূপ অনিষ্ট সংসাধিত হয় তাহার নাম নিষিদ্ধ, যেমন ব্রাহ্মণ-হননাদি। পাপক্ষয়মাত্র সাধন চান্দ্রায়ণাদির নাম প্রায়শ্চিত্ত।

নিত্য, নৈমিত্তিক, ফলানপেক্ষ্য কাম্য এবং পাপ করিলে প্রায়শ্চিত্ত কর্মও অনুর্যেয়, অণু সকল কর্ম বর্জনীয়। বিহিত কর্মদ্বারা আমাদের অন্তঃকরণ বিশুদ্ধ হয়। সাধক বিশুদ্ধান্তঃকরণে দীর্ঘকাল নিরন্তরভাবে শমদমাদি সাধনের অভ্যাস করিলে জ্ঞান প্রাপ্ত হইয়া থাকে। তাই ভগবান্ বলিয়াছেন—ন কর্মণামনারস্তান্নৈকর্ম্যং পুরুষোইশ্নুতে। চিত্ত শুদ্ধ হইলে আর কর্ম করার আবশ্যকতা থাকে না। অতএব ভাগবতে উক্ত হইয়াছে “তাবৎ কর্ম্মাণি কুর্বাণীত ন নির্বিণ্ডেত যাবত। মৎকথা শ্রবণাদৌ বা শ্রদ্ধা যাবন্নজায়তে ॥”

বেদে কর্ম্মকাণ্ড, উপাসনাকাণ্ড ও জ্ঞানকাণ্ড, এই ত্রিবিধ কাণ্ড রহিয়াছে। চিত্ত বিশুদ্ধির জন্য কর্ম্মকাণ্ডের প্রয়োজন। উপাস্তানিষ্ঠ চিত্তৈকাগ্রতা অর্থাৎ ভক্তি উৎপাদনের জন্য উপাসনা কাণ্ডের প্রয়োজন। প্রারদ্ধাদি কর্ম্ম ক্ষয়ের নিমিত্ত জ্ঞানকাণ্ডের আবশ্যকতা। কর্ম্মের প্রকার পূর্বের সংক্ষেপে কথিত হইয়াছে। এক্ষণে উপাসনার স্বরূপ ও তাহার ফল সংক্ষেপে বলা হইতেছে। সগুণ ব্রহ্মবিষয়ক মানস ব্যাপারের নাম উপাসনা, যেমন শাণ্ডিল্যবিজ্ঞাদি। উপাসনা বহিরঙ্গ ও অন্তরঙ্গভেদে দ্বিবিধ। স্মবিধার নিমিত্ত উপাসনাকে সাধারণতঃ চারিভাগে বিভক্ত করা যাইতে পারে—সম্পৎ, আরোপ, সন্মর্গ এবং অধ্যাস। তাই উক্ত হইয়াছে—“সম্পদারোপ সন্মর্গাধ্যাসা ইতি মনীষিভিঃ। উপাসাবিধয়ন্তত্র চচারঃ পরিকীর্তিতাঃ”।” নিত্যাদি কর্ম্ম এবং উপাসনা এই উভয়েরই ফল

৪। কেহ কেহ উপাসনাকে, অহংগ্রহ, অপ্রতীক, প্রতীক, সম্পৎ, সন্মর্গ, বজ্রাঙ্গ ও কর্ম্মাঙ্গ ভেদে সাত প্রকার বলিয়া থাকেন। উপাস্য পরমাছার আত্ম-অভেদে উপসনার

পিতৃদেবলোকাদি প্রাপ্তি। শ্রুতি বলিতেছেন—“কৰ্মণা পিতৃলোকো বিত্তয়া দেবলোকঃ।” গীতার মতে অনিষ্ট, ইষ্ট ও মিশ্র এই ত্রিবিধ কৰ্মের ফল। কৰ্মভোগপর্যাবসায়ী বলিয়া সংসার বন্ধনের কারণ। অতএব প্রারন্ধাদি কৰ্মক্ষয় অবশ্য কর্তব্য। একমাত্র জ্ঞানের দ্বারাই ইহা সম্ভব। ভগবান্ বলিয়াছেন—জ্ঞানায়িঃ সৰ্ব্বকৰ্ম্মাণি ভস্মসাৎ কুরুতেহজ্জুন! অপিচ—ক্ষীয়ন্তে চাস্ত্র কৰ্ম্মাণি তস্মিন্ দৃষ্টে পরাবরে। “ধৰ্ম্মেণ পাপমপনুদতি” এই শ্রুতির বলে কৰ্ম্মের দ্বারাও কৰ্ম্মের ক্ষয় হইয়া থাকে। বাস্তবিকপক্ষে কৰ্ম্মের আত্যন্তিকক্ষয় একমাত্র জ্ঞানের দ্বারাই হইয়া থাকে। এই মৰ্ম্মে স্মৃতিতে আছে—“কৰ্মণা কৰ্মনিহীৰো নহ্যাত্যন্তিকঐষ্যতে। অবিদ্বদধিকারিষ্যৎ প্রায়শ্চিত্তম্বিমৰ্শনম্॥” এখন অবিদ্বার ক্ষয় কি করিয়া করিতে পারা যায় তাহাই কথিত হইতেছে। জ্ঞানের দ্বারাই অবিদ্যা নিবৃত্ত হয়। স্মৃতি বলিতেছেন—“বিদ্যাইবিদ্যাং নিহন্তেয ব তেজস্তিমিরসংঘবৎ।” অতএব দেখা যাইতেছে জ্ঞানের দ্বারা কৰ্ম্ম ও অবিদ্যা উভয়ই বিনষ্ট হইয়া থাকে। কৰ্ম্মানুযায়ী অবিদ্যা হইতে সংসার হয় বলিয়া জ্ঞানের দ্বারা সংসারও নিবৃত্ত হইয়া থাকে। এই সংসারনিবৃত্তিই মুক্তি।

নাম অহংগ্রহ উপাসনা অর্থাৎ আমিই পরমাত্মা এই যে পরমাত্মাতে আমিহের অধ্যারোপ ইহারই নাম অহংগ্রহ উপাসনা। শ্লোকে উল্লিখিত অধ্যাসই এই অহংগ্রহ। এই অহংগ্রহ উপাসনা আবার সত্ত্ব, নিগুণ ভেদে দ্বিবিধ। পর্ধাক বিদ্যা, দহরবিদ্যা, উপকোসল বিদ্যা, মধু বিদ্যা, শাণ্ডিল্য বিদ্যা প্রভৃতি ব্রহ্মের বিকারোপাসনা অপ্রতীক উপাসনা বলিয়া খ্যাত। শ্লোকের আরোপ উপাসনাই এই অপ্রতীক উপাসনা। নাম রূপ প্রভৃতি উপাসনার আলম্বনের নাম প্রতীক। শীলাতে বিষ্ণু মর্শন, আদিত্যে ব্রহ্ম মর্শন প্রভৃতি প্রতীক উপাসনা। যথা কথঞ্চিং সাদৃশ্য হেতু উৎকৃষ্ট বস্তুর সহিত তদপেক্ষা নিকৃষ্ট বস্তুর অভেদ জ্ঞান করিয়া যে উপাসনা তাহার নাম সম্পৎ উপাসনা। মনোবৃত্তি অসংখ্য, বিশ্বেদেবও অসংখ্য, স্বতরাং মনকে বিশ্বেদেব কল্পনা করিয়া যে উপাসনা তাহা সম্পৎ উপাসনা। ক্রিয়ার সাদৃশ্যে অভেদ জ্ঞান করিয়া উপাসনার নাম সর্ঘ উপাসনা। সংহার ক্রিয়া সামান্ত্রে বায়ু ও প্রাণের সাদৃশ্য কল্পনা করিয়া উপাসনা করার নাম সর্ঘ উপাসনা। প্রণব প্রভৃতি আলম্বন রূপে গ্রহণ করিয়া উপাসনা করার নাম যজ্ঞোপাসনা। হবিঃসংস্কার বেক্রপ বজ্র-কার্যের অঙ্গ, সেইরূপ আত্মার সংস্কারের অঙ্গ তাহাকে ব্রহ্মভাবে অল্পদান করার নাম কৰ্ম্মোপাসনা।

ভট্টকদেশী ও প্রভাকর মতাবলম্বীগণ নিজাম কৰ্ম্মই মুক্তির সাধন বলিয়া বলেন। ভৰ্তৃপ্রপঞ্চ ও ভাস্কর প্রভৃতি কৰ্ম্মসমুচ্চিত উপাসনাকে মুক্তির সাধন বলেন। নিকটৈকদেশিগণ জ্ঞান ও কৰ্ম্ম উভয়কেই মুক্তির সাধন বলিয়া থাকেন। এই সকল আচার্য্যগণ নিজ নিজ বুদ্ধিদ্বারা গুঢ় বেদার্থ এইরূপ বলিয়া উৎপ্রেক্ষা করিয়া থাকেন। বস্তুতঃ কৰ্ম্মাদি নিরপেক্ষ জ্ঞানই মোক্ষসাধন। কৈবল্যোপনিষৎ স্পষ্টাক্ষরে বলিয়াছেন—“জ্ঞানাত্মং মৃত্যুমত্যোতি নাশ্যঃ পশ্চা বিমুক্তয়ে।” স্মৃতিতেও আছে—“জ্ঞানাদেবায়ত্ত্বং নহি শশকবধুঃ সিংহপোতং প্রসূতে।”

রজ্জুবিবৰ্ত্ত সৰ্প যেরূপ রজ্জুজ্ঞান বিনা মল্ল ও ওষধি প্রভৃতির প্রয়োগে বিনিবৃত্ত হয় না ব্রহ্মবিবৰ্ত্ত প্রপঞ্চও সেইরূপ ব্রহ্মজ্ঞান ব্যতীত কেবল কৰ্ম্ম ও উপাসনা দ্বারা নিবৃত্ত হয় না। চিত্তশুদ্ধির হেতু কৰ্ম্ম ও উপাসনা পরম্পরাক্রমে মোক্ষ আনয়ন করে কিন্তু সাক্ষাৎ সম্বন্ধে নহে। জ্ঞান হইতেই সাক্ষাৎ মোক্ষ হয়।

এই জন্মে এবং জন্মান্তরে বেদবেদাঙ্গাদির অধ্যায়ণ জ্ঞানের প্রথম সোপান। তৎপর সাধক নিত্যানিত্য বস্তু বিচার করিবে। এক মাত্র ব্রহ্মই নিত্যবস্তু, তদ্ব্যতীত প্রকৃতি ও প্রকৃতিজাত পদার্থ সমূহ অনিত্য। তৎপর ইহকাল ও পরকালে ফলভোগ হইতে বিরত হইতে হইবে। এই পৃথিবীতে শ্রক, চন্দন, বনিতা প্রভৃতির দোষ দর্শন করিয়া এবং পরকালে নন্দনকাননবিহার ও রম্ভা প্রভৃতির সঙ্গের আকাঙ্ক্ষা বর্জন করিয়া বিষয় ভোগে বীতভৃঞ্চ হইতে হইবে। অনন্তর বাহ্যেস্ত্রিয় নিগ্রহের গায় মনের ও নিগ্রহ করিতে হইবে। কৰ্ম্মের সংন্যাস, শীতোষ্ণাদি দ্বন্দ্ব সহিষ্ণুতা, লক্ষ্যে চিন্তের ঐক্যাগ্ৰ্য, এবং গুরু ও বেদাস্ত্র বাক্যে বিশ্বাসরূপ সাধন সম্পত্তি আয়ত্ত করিতে হইবে। ইহারাই শম, দম, উপরতি, তিতিক্ষা, সমাধান ও শ্রদ্ধা নামে অভিহিত। তৎপর কি করিয়া আমার এই নানা ছুঃখবহুল শরীর হইতে মোক্ষ হইবে, কখন আমার মোক্ষ হইবে, এইরূপ তীব্র ইচ্ছার উজ্জেক করিতে হইবে। ইহারই নাম মুমুক্শুঃ। সর্বশেষ শ্রবণ, মনন, নিদিধ্যাসন ও সমাধিরূপ সাধন অবলম্বন করিবে।

সমুদয় বেদাস্ত্র বাক্যের অদ্বয় ব্রহ্মে তাৎপর্য্যাবধারণের নাম শ্রবণ। শ্রুত অদ্বয় ব্রহ্মের বেদান্তের অবিরোধী যুক্তির দ্বারা নিরন্তর ভাবে চিন্তনের নাম মনন। বিজাতীয় দেহ হইতে অহংক পৰ্য্যন্ত জড়বস্তুবিষয়ক জ্ঞানের

নিরোধপূর্বক সজ্জাতীয় অদ্বিতীয় ব্রহ্মবিষয়ক প্রত্যয়ের প্রবাহীকরণের নাম নিদিধ্যাসন। ব্যুত্থান ও নিরোধসংস্কারের অভিভব ও প্রাচুর্য্যাবের নিমিত্ত চিস্তের একাগ্রতারূপ পরিণামের নাম সমাধি।

সমাধি সবিকল্প ও নির্বিকল্প ভেদে দ্বিবিধ। চিস্তের নিরোধ পরিণামকে বিকল্পরহিত বা নির্বিকল্প সমাধি বলা হয়। এখানে সমাধি শব্দের অর্থ যোগ।

হঠযোগ ও রাজযোগ ভেদে যোগ দ্বিবিধ। রাজযোগরূপ সৌখে আরোহণ করিবার জন্ত হঠযোগ সোপানরূপে পরিকল্পিত। হঠযোগ ও রাজযোগকে সাধন ও সিদ্ধিরূপ মনে করিতে হইবে। সিদ্ধিপ্রাপ্ত না হইলে সাধনের অভ্যাস নিষ্ফল। আবার সাধন বিনা সিদ্ধি প্রাপ্তি অসম্ভব। এই জন্তই স্বাত্মারাম বলিয়াছেন—হঠম্বিনা রাজযোগো রাজযোগম্বিনা হঠঃ। পূর্বাপর পর্যালোচনা করিলে দেখা যাইবে যে, জ্ঞানের দ্বারা নিখিল প্রপঞ্চের লয় হইলে স্বস্বরূপাবস্থানরূপ ব্রহ্মপ্রাপ্তি বা মুক্তি হইয়া থাকে। অস্তঃকরণ শোধনোপযোগি ব্যাপারপূর্বক ভ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনের দ্বারা জ্ঞানের উৎপত্তি হইয়া থাকে।

জীবমুক্তি ও বিদেহমুক্তিভেদে মুক্তি দ্বিবিধ। এক্ষণে জীবমুক্তি ও বিদেহ মুক্তির ভেদ সংক্ষেপে বলা হইতেছে। প্রারন্ধ শরীর বর্তমান থাকা কালীন দেহ হইতে অহংত্ব পর্য্যন্তের অভিমান রহিত হইয়া নির্বিশেষ কেবল ব্রহ্মরূপে যে স্থিতি, যাহাতে ষট প্রস্তুত হওয়ার পরেও কুলাল চক্রের ভ্রমণের জ্বায় প্রারন্ধপ্রবৃত্ত শরীর যাত্রার অনুকূল প্রবৃত্তি বর্তমান থাকে, তাহার নাম জীবমুক্তি। প্রারন্ধের অবসানে স্বীয় কল্পিত সমুদয় প্রপঞ্চের বিনাশপূর্বক নির্বিশেষ কেবল ব্রহ্মরূপে স্থিতির নাম বিদেহ-মুক্তি। অতএব দেখা যাইতেছে যে বিদেহমুক্ত সংসারীদের নিকট দূরত, জীবমুক্তেরাই তাহাদের উপদেষ্টা বলিয়া বেশী উপকারক।

উপনিষদের আলোচ্য বিষয়

২

শ্রীহিরণ্য বন্দ্যোপাধ্যায়, আই. সি. এস।

যাজ্ঞবল্ক্যের দুই পত্নী ছিলেন মৈত্রেয়ী ও কাত্যায়নী।^১ দার্শনিক হিসাবে এই যাজ্ঞবল্ক্যের খ্যাতি ছিল সুদূর-প্রসারী। বাস্তবিক বলতে কি উপনিষদের যুগে তাঁর মত নামকরা দ্বিতীয় দার্শনিক আর খুঁজে পাওয়া যায় না। তিনি ঠিক করলেন যে তিনি প্রব্রজিত হবেন। সেই কারণে তাঁর স্ত্রী মৈত্রেয়ীকে ডেকে বললেন যে তিনি প্রব্রজন করবেন ঠিক করেছেন, অতএব তাঁর যা সম্পত্তি আছে তা তাঁর দুই স্ত্রীর মধ্যে বিভাগ করে দিয়ে যেতে চান। এ দিকে মৈত্রেয়ী ছিলেন বাস্তবজীবনে উদাসীন এবং পরাবিত্ত্য আসক্ত। তাই তিনি যাজ্ঞবল্ক্যকে প্রশ্ন করলেন—যদি এই সমগ্র পৃথিবী বিস্তে পরিপূর্ণ হয়ে আমার হত তা হলে কি আমি অমৃত হতাম? তিনি উত্তর দিলেন যে তা কখনই হয় না, বিশ্বের দ্বারা অমৃতত্বের আশা আদৌ নাই তখন মৈত্রেয়ী যে দৃষ্ট বাক্যটি বলে-ছিলেন সেই উক্তিটিই আমাদের বিশেষ আলোচনার বিষয়। তিনি বললেন—“যা পেয়ে আমি অমৃত হব না, তা নিয়ে আমি কি করব? আপনি যা জানেন তাই আমাকে বলে যান।”^২ তা শুনে যাজ্ঞবল্ক্য অত্যন্ত প্রীত হলেন এবং মোটামুটি তাঁর যা দার্শনিক মত তাই তাঁকে সংক্ষেপে বুঝিয়ে দিলেন। সে বিষয় আমরা যথাস্থানে আলোচনা করব। মোটামুটি এখনেও আমরা সেই নচিকেতার বাণীর সমর্থন পাই। মৈত্রেয়ীর মত সংসারবাসিনী নারীও মানুষের তৃপ্তি পার্থিব ভোগবিলাসে হয় না কিন্তু পরাবিত্ত্য অহরণেই হয় এ তথ্য হৃদয় দিয়ে উপলব্ধি করে-ছিলেন এবং সেই কারণেই যাজ্ঞবল্ক্যের কাছে প্রিয়বাদিনী বলে পরিগণিত হয়েছিলেন।

১। বৃহদারণ্যক উপনিষদ—দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ ব্রাহ্মণ এবং চতুর্থ অধ্যায়ের পঞ্চম ব্রাহ্মণ দ্রষ্টব্য।

২। ঘোনাং নান্নতঃ স্যাৎ কিমহং তেন কুৰ্য্যাৎ যদেব ভগবান্ বেদ তবেদ য়ে বিজহীতি ॥ বৃহদারণ্যক, ৪।৫।৪

এই স্তম্ভের গল্প হতে আমরা সহজেই ধারণা করে নিতে পারি যে সেকালে পরাবিভার কত বেশী আদর ছিল। পার্থিব ভোগ বিলাসের মোহ, ব্যবহারিক জগতে যা কাজে লাগে এমন বিজ্ঞার আকর্ষণ, এমন কি যাগ যজ্ঞ ইত্যাদি ধর্ম বিষয়ক ব্যাপারের দাবীও সে কালের মানুষ সম্পূর্ণরূপে প্রত্যাখ্যান করতেন, পরাবিভাকে বরণ করে নেবার জন্য। নিছক জ্ঞানলাভের জন্যই জ্ঞানলাভের আকাঙ্ক্ষা প্রবল ছিল। যে জ্ঞানের কোন ব্যবহারিক উপযোগিতা নাই কিন্তু যে জ্ঞান সৃষ্টির মূল রহস্য উদ্ঘাটন করতে আমাদের সাহায্য করবে সেই জ্ঞানই তাঁদের কাছে বরণীয়তম ছিল।

এখন তা হলে আমরা মোটামুটি এই ধারণা করতে সমর্থ হয়েছি যে পরাবিভাই উপনিষদের মূল এবং একমাত্র আলোচনার বিষয়। এই পরাবিভা অর্থে আমরা যাকে আজকাল দার্শনিক বিজ্ঞা বলি সাধারণভাবে তাই বোঝায়। সমগ্র বিশ্বের যা মূলগত বস্তু তার আলোচনা করা, তার স্বরূপ কি, তার সৃষ্টি হয় কিরূপে ইত্যাদি বিষয়ই হল দর্শনের সাধারণ আলোচনার বিষয়। পরাবিভার অর্থও তাই। সৃষ্টির মৌলিক বিষয়গুলিকে নিয়ে আলোচনা এবং তাদের সম্বন্ধে তথ্য সংগ্রহই হল পরাবিভা সঞ্চয় করা। এখন যে সমস্ত দার্শনিক সমস্যা বিশেষ করে উপনিষদগুলিতে আলোচিত হয়েছিল তার সংক্ষিপ্ত বিবরণ দেওয়া কর্তব্য।

দর্শনের আলোচনার বিষয় হল সমগ্র সত্য^৩ অর্থাৎ সমগ্র সৃষ্টি। এইখানেই দর্শনের সহিত বিজ্ঞানের পার্থক্য। বৈজ্ঞানিক গবেষণা করেন সৃষ্টির এক একটি বিশিষ্ট অংশ নিয়ে এবং সেই বিশিষ্ট অংশের বস্তুনিচয়ের সম্বন্ধে যে জ্ঞান আহরণ করেন তাকেই সুসংবদ্ধ আকারে প্রকাশ করেন। যেমন জ্যোতিষশাস্ত্রের উদ্দেশ্য হল গ্রহনক্ষত্রাদি সম্বন্ধেই জ্ঞান আহরণ, রসায়নশাস্ত্রের উদ্দেশ্য হল মৌলিক বস্তু ও তাদের মিশ্রণে যে মিশ্র বস্তুগুলি গঠিত হয় তাদের সম্বন্ধে জ্ঞান আহরণ করা। দর্শনের আলোচনার বিষয় বলতে জগতের কিছু বাদ পড়ে না, সমস্ত বিষয়ই এক ভাবে না একভাবে

৩। সত্য শব্দটি দার্শনিক পরিভাষায় যাকে reality বলে তার সমর্থবোধক হিসাবে ব্যবহার করা হল। উপনিষদে ইহা এই অর্থেই ব্যবহার হয়েছে। ব্রহ্মকে 'সত্যং জ্ঞানমনস্কম্' বলে বর্ণনা করা হয়েছে। এখানে সত্যের অর্থ মিথ্যার উল্টো নয়, কারণ ব্রহ্মকে সত্য এবং মিথ্যা দুই বলেও নির্দেশ করা হয়েছে।

তার গণ্ডির মধ্যে এসে পড়ে। অবশ্য সমস্ত বৈজ্ঞানিক জ্ঞানকে একত্র করলেই আমরা দর্শন পাই না। সেই বৈজ্ঞানিক জ্ঞানকে ভিত্তি করে বিশ্বের মৌলিক বিষয়গুলি সম্বন্ধে সংবদ্ধ আকারে জ্ঞান আহরণ করাই হল দর্শনের বিশেষ কর্তব্য।

উপনিষদে এই মৌলিক বিষয়গুলি সম্বন্ধে আলোচনা আমরা যথেষ্ট পাই এবং তাই হল তাকে দর্শন বলে গ্রহণ করবার সব থেকে বড় কারণ। উপনিষদের মধ্যে তাদের আলোচনা সুসংবদ্ধ আকারে পাবার আশা আমরা আদৌ করতে পারি না। সেই প্রাচীন যুগে বৈজ্ঞানিক ধরণে আলোচনার পদ্ধতি প্রচার লাভ করে নি। এক কথায় বলতে গেলে তখন ছিল মানব সভ্যতার শৈশবের যুগ, তখন বিজ্ঞানের উৎপত্তি হয় নি। উপনিষদকার যে আলোচনার পদ্ধতি গ্রহণ করেছেন তা কোন বিশেষ পদ্ধতি বা শৃঙ্খলা সংবদ্ধ নয়। উপনিষদগুলি একই মনোবীর রচিত নয় বা অনেক ক্ষেত্রে কেবলমাত্র দার্শনিক বিষয়ের আলোচনা নিয়েই সীমাবদ্ধ নয়। তার কারণ এই যে তার উৎপত্তি বেদের এবং বিশেষ করে ব্রাহ্মণের অংশ হিসাবেই। সেই কারণেই অনেক উপনিষদে যাগ যজ্ঞাদির আলোচনার কথাও আমরা বহুল পরিমাণে পাই। সব থেকে বড় এবং প্রাচীন যে দুখানি উপনিষদ আছে—ছান্দোগ্য ও বৃহদারণ্যক—তাদের উভয়েরই বহুল পরিমাণ অংশ আমরা এই যজ্ঞ উদ্‌গীথ ইত্যাদির আলোচনায় পরিপূর্ণ দেখতে পাই। তারই মাঝখানে কোন কোন ঋষি যুগভীর চিন্তা ও সাধনার ফলে কোন মৌলিক বিষয় সম্বন্ধে যখন কোন জ্ঞান আহরণ করেছেন তখন তাকে উপনিষদের মধ্যে সন্নিবিষ্ট করেছেন। এই ভাবেই উপনিষদের মধ্যে নানা তত্ত্বের আলোচনা খণ্ড খণ্ড আকারে ইতস্ততঃ বিক্ষিপ্ত অবস্থায় আমরা পেয়ে থাকি। সেইগুলিকে সংগ্রহ করে পরস্পর সুসংবদ্ধ আকারে গ্রথিত করলে তবেই আমরা তাকে একটি বিশেষ দার্শনিক মতের আকার দিতে সমর্থ হব। এই রচনার বিশেষ উদ্দেশ্য হল সেই প্রচেষ্টা করা।

বর্তমান প্রবন্ধের বিশেষ বিষয় হল উপনিষদে যে সমস্ত মৌলিক সমস্যাগুলি আলোচিত হয়েছে তাদের একটি সংক্ষিপ্ত বিবরণ দেওয়া। এখন সেই বিবরণ আরম্ভ করবার উপযুক্ত সময় হয়েছে।

উপনিষদে প্রথমতঃই একটা লক্ষ্য করবার বিষয় এই যে জ্ঞানের

আকাঙ্ক্ষা সব থেকে তীব্রভাবে অনুভূত হয়েছে সেই বিষয়টি সম্পর্কে যাকে জানা হয়ে গেলে আর কিছু জানবার থাকে না। মোটামুটি একেবারে নিছক সত্যটি, নামরূপের অতীত সত্যের আসল রূপটি আবিষ্কার করবার আগ্রহই সব থেকে বেশী। এ আগ্রহের গভীরতা উপনিষদে প্রচলিত প্রার্থনার বাণীতে আমরা বেশ উপলব্ধি করতে পারি। ছান্দোগ্য উপনিষদে আছে

“হিরণ্ময়েন পাত্রেণ সত্যস্যাপিহিতং মুখং।

তৎ পুষ্পপাবণু সত্যধর্মায় দৃষ্টয়ে।”

সত্যের মুখকে অনাবৃত করে তার আসল রূপটিকে জানবার ব্যাকুলতাই এই প্রার্থনাটির মর্ম্যকথা। সত্যের মূলতম প্রকাশটির নাগাল পাওয়াই এই তীব্র আগ্রহের অন্তর্নিহিত উদ্দেশ্য। সেই জন্যই আমরা দেখি উপনিষদ বলেন ঋগ্বেদ যজুর্বেদ ইত্যাদি অপরাবিদ্যা আহরণ করলেই সব জানা হল না। তা হল বাহিরের জিনিষ, অন্তরের নয়। এমন সত্যকে উপলব্ধি করতে হবে যাকে জানা হয়ে গেলে আর কিছু জানবার থাকবে না, আর সকল জিনিষ আপনিই জানা হয়ে যাবে। যেমন মাটিতে গড়া সকল জিনিষের উপাদান কারণ মাটিকে যখন চেনা হয়ে যায়, তখন মাটিতে নির্মিত সকল বস্তু সম্বন্ধে আসল তত্ত্বটির জ্ঞান সঞ্চয় করা হয়ে যায়। তেমনি এই দৃশ্যমান বিশ্বের মধ্যে যা কিছু আছে তাদের সকলের মূলগত কারণ যা, উপাদান যা, তাকে জানা, তাকে উপলব্ধি করা, তাই হল উপনিষদের আকাঙ্ক্ষা। ছান্দোগ্য উপনিষদের দুই স্থলে দুটি ছোট গল্পের ভিতর দিয়ে এই কথাটিকে অতি সুন্দরভাবে বুঝান হয়েছে।

ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ে আমরা পাই যে আরুণির পুত্র ছিলেন শ্বেতকেতু। পিতা ছিলেন বিশেষ পণ্ডিত তাই তাঁর আদেশে পুত্র শ্বেতকেতু দ্বাদশবর্ষকাল গুরুগৃহে থেকে সকল বিদ্যা অধ্যয়ন করে গর্বিত হয়ে পিতার কাছে ফিরে এলেন। তখন তাঁর পিতা তাঁকে প্রশ্ন করলেন—“গুরুর কাছেত সব শিক্ষা করে পণ্ডিত হয়ে এসেছ, তাঁকে কি সেই আদেশটি জিজ্ঞাসা করেছিলে?” পুত্র ত সে কথা শুনে একেবারে অবাক হয়ে গেলেন, সেই আদেশের অর্থ পিতার নিকটই জানতে চাইলেন। তখন পিতা তাকে বুঝালেন যে যাকে জানলে অজ্ঞাত কিছু

থাকে না, যাকে শুনলে অশ্রুত কিছু থাকে না তাই হল ‘আদেশ’। অর্থাৎ সকল বস্তুর সকল বিষয়ের সম্বন্ধে যা মূলগত তত্ত্ব তাই হল ‘আদেশ’। সেই মূলগত তত্ত্বের জ্ঞান ভিন্ন সকল শিক্ষাই অসম্পূর্ণ হয়ে যায়। আরও তিনি উপমা দিয়ে এই কথাটা বুঝালেন। তিনি বললেন লৌহকে চেনা হয়ে গেলে যেমন যা কিছু লৌহনির্মিত বস্তু আছে তাদের চেনা হয়ে যায়, তাদের যে রূপের বিভিন্নতা তা কেবল নামেতেই এবং মানুষের চিন্তাধারাতেই সে নামের উৎপত্তি, লৌহই তাদের সম্বন্ধে মূল সত্য। তেমনি হল সেই আদেশ। সুতরাং আদেশের এখানে একটা বিশেষ পারিভাষিক অর্থ আছে। তার অর্থ এই যে সমগ্র সৃষ্টির সম্বন্ধে যা মূলগত তত্ত্ব তারই নির্দেশ।

এই মূলগত তত্ত্বের জ্ঞান যে বিদ্যা দিতে পারে তাই হল খাঁটি পরাবিজ্ঞা, আর সকল বিজ্ঞাই বাহ্যিক তাদের বাহ্যাহুরী কেবল মাত্র শব্দ যোজনা দিয়েই। ছান্দোগ্য উপনিষদের সপ্তম অধ্যায়ের আরম্ভেই আমরা পাই যে নারদ মুনি একদিন ঋষি সনৎ কুমারের কাছে গিয়ে উপস্থিত হয়ে অমুরোধ করলেন যে তাঁকে পড়াতে হবে। তখন সনৎ কুমার বললেন যে তা বেশ উত্তম প্রস্তাব, তবে কতদূর অবধি নারদ পড়েছেন সেটা বলে দিলে সুবিধা হবে, তিনি তার পর থেকে পড়াবেন। নারদ তখন যত বিদ্যা অর্জন করেছিলেন তার যা লম্বা তালিকা দিলেন তা হল এই : ঋগ্বেদ, যজুর্বেদ, সামবেদ, অথর্ব, ইতিহাস, পুরাণ, পিতৃ-পুরুষ সম্বন্ধে বিদ্যা, দেবতা সম্বন্ধে বিদ্যা, ব্রহ্মবিজ্ঞা (শিক্ষাকল্পাদি), ভূতবিদ্যা, ঋতুবিদ্যা, নক্ষত্রবিদ্যা, সর্পবিদ্যা ইত্যাদি ইত্যাদি। তখন সনৎকুমার বললেন যে তুমি এ পর্য্যন্ত যা পড়েছ সব কিছুই হল নাম। অর্থাৎ এই সকল অপরা বিদ্যা তাঁকে আসল মূল তত্ত্বের সন্ধান দিতে পারে নি, তারা কেবল বাহিরের বিদ্যা। সেই মূলগত তত্ত্ব কি তার অনুসন্ধানে তিনি এক দীর্ঘ বক্তৃতা করেছেন। সে বক্তৃতায় তিনি সেই মূলগত তত্ত্বের অধেষণে বিভিন্ন বস্তু বা বিষয়কে পরীক্ষা করে যে বিষয়টা সবার মূলে আছে বলে নির্দেশ করেছেন তা হল ‘ভূমা’। এই ভূমাই হল সবার মূলে এবং তাকে জানলেই বিশ্বের মূল সত্যকে জানা হয়ে যায়।*

এই ভূমা হল আর কিছুই নয়, ইহা হল যা সব থেকে বড়, সব থেকে বিরাট, যা সকল বস্তু এবং বিষয়ের আধার তাই। ভূমা শব্দের ধাতুগত অর্থই হল তাই। অপর পক্ষে আমরা দেখি ‘ভূমা’র যা ব্যাখ্যা করা হয়েছে তা হতে অনায়াসে এই ধারণা করা যায় যে উপনিষদকার ব্রহ্ম অর্থে যা বুঝেন ভূমার অর্থও তাই। এদিকেও এটি লক্ষ্য করবার বিষয় এই যে ব্রহ্মের ধাতুগত অর্থও হল যা অতি বৃহৎ তাই, অর্থাৎ উভয় শব্দেরই অর্থ এক। পারিভাষিক অর্থও যে উভয়েরই এক তাও একটি উদাহরণ দিলে বেশ সহজেই প্রমাণিত হয়ে যাবে। ব্রহ্ম যে উপনিষদ-দর্শনে সর্ব বস্তু ও সর্ব বিষয়ের মূল এবং অবলম্বন তাতে কোথাও মতবৈধি নাই। যা কিছু আছে তা সমস্তই ব্রহ্ম, তাতেই বিশ্বের সৃষ্টি, স্থিতি এবং লয় এই হল উপনিষদের মূল বানী। অপর পক্ষে ছান্দোগ্য উপনিষদের সপ্তম অধ্যায়ের শেষে ভূমার যে ব্যাখ্যা পাওয়া যায় তা এই একই অর্থে। ভূমা হল তাই যা সকল বিষয়ের আধার স্বরূপ। “তাই হল নীচে, তাই উপরে, তাই পশ্চাতে, তাই সামনে, তাই দক্ষিণে, তাই উত্তরে—তাই হল বিশ্বে যা কিছু আছে সমস্ত।”^৫ সুতরাং যাকে ভূমা বলা হয়েছে এবং যাকে ব্রহ্ম বলা হয়েছে উভয়েই যে এক তাতে আর কোন সন্দেহ থাকতে পারে না।

এই ব্রহ্ম শব্দের প্রতিশব্দ হিসাবে এবং এই একই অর্থে আর একটি শব্দেরও বহুল পরিমাণে ব্যবহার আমরা উপনিষদে পেয়ে থাকি। এই শব্দটি হল ‘আত্মন’। এই আত্মা শব্দের পরবর্তী কালে এবং এখন একটা বিশেষ অর্থ দাঁড়িয়েছে এই যে তা ব্যক্তি বিশেষের আত্মাকে (ইংরেজী পরিভাষায় যাকে Soul বলে তাকেই) নির্দেশ করে। অনেক ক্ষেত্রে আবার আত্মন শব্দকে ব্যাপক অর্থে ব্যবহার করা হয় এবং মানুষের আত্মাকে নির্দেশ করতে তাকে জীবাত্মা বলা হয় এবং ব্রহ্মকে নির্দেশ করতে তাকে পরমাত্মা বলা হয়। উপনিষদে কিন্তু তার একটু ব্যতিক্রম ঘটেছে। এইটা বিশেষ করে মনে রাখবার বিষয় যে

৫। সর্বং খন্ডিতং ব্রহ্ম তজ্জলানিতি । ছান্দোগ্য ৷ ৩।১৪।১

৬। স এবাধস্তাৎ স উপরিষ্ঠাৎ স পশ্চাৎ স পুরস্তাৎ স দক্ষিণতঃ

স উত্তরতঃ স এবেদং সর্বমিতি । ছান্দোগ্য ৷ ৭।২৫।১।

আত্মানু শব্দে সাধারণতঃই সেখানে ব্রহ্ম অভিহিত হয়ে থাকেন। ব্রহ্ম ও আত্মা প্রতিশব্দরূপে ব্যবহারের বহু উদাহরণ আমরা উপনিষদে পাই। বৃহদারণ্যক উপনিষদে আমরা পাই—উষন্ত যাজ্ঞবল্ক্যকে জিজ্ঞাসা করছেন—যিনি সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষচৈতন্যাত্মক ব্রহ্ম, যিনি সর্বাস্তরন্তু আত্মা, তাই আমাকে বুঝিয়ে দিন।^১ অগ্রতঃ এই উপনিষদেই আমরা পাই মৈত্রেয়ীকে যাজ্ঞবল্ক্য বলছেন “আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদি-
ধ্যাসিতব্যো মৈত্রেয়্যাত্মনো বা অরে দর্শনেন শ্রবণেন মত্যা বিজ্ঞানেনেনদং সর্বং বিদিতম্।”^২ ছান্দোগ্য উপনিষদেও আমরা এইরূপ আত্মা ও ব্রহ্মের একই অর্থে ব্যবহার দেখিতে পাই। পঞ্চম অধ্যায়ে আছে মহাশ্রোত্রিয়গণ এসে মীমাংসা করতে প্রবৃত্ত হলেন “কো নু আত্মা কিং ব্রহ্মেতি।”^৩ মাণ্ডুক্য উপনিষদে বলা হয়েছে যে বিবেকীরা ব্রহ্মকে চতুর্থ অর্থ্যাৎ তুরীয় মনে করিয়া থাকেন ; তাঁকেই আবার আত্মা বলে নির্দেশ করা হয়েছে।^৪ সুতরাং উপনিষদের মতে আত্মা বা ব্রহ্ম হলেন বিশ্বের মূলগত তত্ত্ব এবং তাঁর সম্যক উপলব্ধি হল উপনিষদের প্রধান উদ্দেশ্য।

মোটামুগী দার্শনিক আলোচনায় যে সকল বিষয় সাধারণতঃ আলোচিত হয় এবার তাদের একটি সংক্ষিপ্ত বিবরণ দেবার প্রয়োজন হয়েছে। তা হলে পরে সেই দার্শনিক বিষয়গুলির কোন্ কোন্টী উপনিষদে আলোচিত হয়েছে সে সম্বন্ধে ধারণা করবার আমাদের যথেষ্ট সুবিধা হবে। দার্শনিক সমস্তাগুলিকে সাধারণতঃ দুটি প্রধান ভাগে ভাগ করা হয়ে থাকে - প্রথম যা কিছু সত্য, যা কিছু ভাব বা অভাব পদার্থ তার সম্বন্ধে প্রশ্ন ; এ সম্বন্ধে জ্ঞানকে আমরা তত্ত্ববিজ্ঞান (Ontology) বলতে পারি। দ্বিতীয়, জ্ঞান সম্পর্কে যে সমস্ত প্রশ্ন জাগতে পারে ; এ বিষয়ে জ্ঞানকে আমরা প্রমা-
বিজ্ঞান (Epistemology) এই আখ্যা দিতে পারি। এই দুই শ্রেণীর সমস্তাগুলির আর একটু বিস্তারিত বিবরণ দিলে বোধ হয় সুবিধা হবে।

১। অথ হৈনমুষন্তশ্চাক্রায়ণঃ প্রশজ্ঞ যাজ্ঞবল্ক্যোতি হোবাচ যৎ সাক্ষাদপরোক্ষাদ্ভ্রক
য আত্মা সর্বাস্তরন্তু মে ব্যাচক্ষুইতি ॥ বৃহদারণ্যক ৩।৪।১

৮। বৃহদারণ্যক, ২।৪।৫

২। ছান্দোগ্য, ৫।১১।১

১০। স আত্মা স বিজ্ঞেয়ঃ ॥ মাণ্ডুক্য, ৭

পদার্থ সম্পর্কিত প্রশ্ন সাধারণতঃ দুই হয়ে থাকে—প্রথম বাস্তব জগতের সৃষ্টি হল কিরূপে ? এখানে বাস্তব জগত অর্থে জড় এবং চেতন সকল পদার্থকেই ধরতে হবে। দ্বিতীয় তাদের প্রকৃতি ও গঠন কিরূপ ? তারা মূলে এক না বহু, তারা চেতন না অচেতন পদার্থ ? এই প্রথম প্রশ্নটির যা আলোচনা সম্ভব তাকে দার্শনিক পরিভাষায় সৃষ্টিতত্ত্ব (Cosmogony) বলা হয়ে থাকে এবং দ্বিতীয় প্রশ্নটি সমাধানের যে চেষ্টা তাকে বিশ্ববিজ্ঞান (Cosmology) এই পারিভাষিক নাম দেওয়া যেতে পারে। মোটামুটি দেখা যেতে পারে যে সৃষ্টি সম্বন্ধে প্রশ্ন মূলতঃ এই দুই ধরনেরই হতে পারে। অপর পক্ষে দার্শনিক আলোচনার কতক অংশ জ্ঞান সম্পর্কিত বিষয়েই হয়ে থাকে। এই জ্ঞান সম্পর্কিত প্রশ্ন নানারূপ হতে পারে। জ্ঞানের উৎপত্তি কিরূপে হয়, জ্ঞানের সামগ্রী কি কি, জ্ঞান অর্জনের সব থেকে উপযোগী পদ্ধতি কি কি হতে পারে ইত্যাদি। এই জাতীয় সকল প্রশ্নকেই প্রমাবিজ্ঞানের বিষয় বলে আমরা নির্দেশ করতে পারি। সকল দার্শনিক আলোচনার প্রধান বিষয় হল এই সমস্যাগুলি। এখন উপনিষদে এই সমস্যাগুলির মধ্যে কোন্ কোন্টি আলোচিত হয়েছে তারই পরিচয় আমরা এখানে দেব।

এই বিশ্ব সম্বন্ধে যে প্রশ্ন সর্বপ্রথম মানুষের মনে স্বতঃই এবং স্বাভাবতঃই জাগে তা হল এই যে এই সৃষ্টি কি করে হল, সৃষ্টির ধারা কিরূপ ? এই প্রশ্ন বোধ হয় যে কোন মানুষ বিশ্ব সংসার সম্বন্ধে একটু ভাবতে চেষ্টা করে তার মনেই সর্বপ্রথম জাগে। সুতরাং মানব দর্শনের ইতিহাসে এই প্রশ্নটাই যে সর্বপ্রথম জেগেছিল তা দেখে আশ্চর্য্য হবার কিছুই নাই। ঋগবেদ যদিও প্রধানতঃ নানা দেবদেবীর স্তুতিতে পরিপূর্ণ তার শেষ ভাগে, বিশেষ করে দশম মণ্ডলেই আমরা দেখি যে ঋষি কবিরা কেবলমাত্র নানা দেবদেবীর স্তব রচনা করেই সন্তুষ্ট নন। তাঁরা সময় সময় নানা দার্শনিক প্রশ্নের আলোচনা করছেন এবং কোন কোন ক্ষেত্রে সে প্রশ্নের সমাধান করবার ইচ্ছায় উত্তরও দিতেছেন। উদাহরণ স্বরূপ এই সম্পর্কে দশম মণ্ডলের পুরুষ সূক্তের উল্লেখ আমরা করতে পারি। পুরুষ সূক্তই মানুষের প্রথম দার্শনিক গবেষণার উদাহরণ। এই ঋগ্বেদের মধ্যেই আমরা দেখি যে ঋষির মনে এই সৃষ্টির কারণ সম্বন্ধে প্রশ্ন জেগেছে।

এই সম্পর্কে আমরা একটী শ্লোক এখানে উদ্ধৃত করতে পারি। শ্লোকটি এইরূপ—

ইয়াং বিশ্বষ্টিঃ যত আৰভুৰ
যদি বা দধে যদি বা ন।
যো অস্যাধ্যাক্ষঃ পরমে ব্যোমন্
সো অজ্ঞঃ বেদ যদি বা ন বেদ ॥’

শ্লোকটির অর্থ এইরূপ—এই নানা সৃষ্টি যে কোথা হইতে হইল, কাহা হইতে হইল, কেহ সৃষ্টি করিয়াছেন, কি করেন নাই, তাহা তিনিই জানেন, যিনি ইহার প্রভুস্বরূপ পরমধামে আছেন! অথবা তিনিও না জানিতে পারেন।

পশ্চিম দেশেও আমরা দেখি যে দার্শনিকের মনে সৃষ্টি সম্বন্ধে প্রথম যে প্রশ্ন জেগেছিল তাও ঠিক একই। গ্রীশ্ দেশেই পাশ্চাত্য দর্শনের জন্ম হয়। এ দেশের আদিম দার্শনিক হলেন থেলেস্, এনেক্সিম্যান্ডার, এনেক্সি-মেনেস প্রভৃতি। দেখবার বিষয় এই যে তাঁদের দার্শনিক আলোচনা এই সৃষ্টির কারণ নির্দেশেই সীমাবদ্ধ। কেউ ঠিক করলেন জল হতেই সকল বিশ্বের উৎপত্তি, কেউ বললেন বায়ু হতেই সকল জিনিষ উদ্ভূত হয়েছে, কেউ বা বললেন বিশ্বের সকল বস্তুর আদিমতম রূপ হল অগ্নি।

উপনিষদের দার্শনিক আলোচনাতেও আমরা দেখতে পাই যে বিশ্বের উৎপত্তি সম্বন্ধে এই প্রশ্ন একটি বিশিষ্ট স্থান নিয়েছে এবং তা উপনিষদের আলোচনাগুলির একটি প্রধান অঙ্গ স্বরূপ। একাধিক উপনিষদে আমরা এই প্রশ্নের পুনঃ পুনঃ উল্লেখ পাই এবং সমাধানের চেষ্টাও দেখতে পাই।

সম্পাদকীয়

বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের মুখপত্র 'দর্শনের' দ্বিতীয় সংখ্যা প্রকাশিত হইল। প্রথম সংখ্যা প্রকাশিত হইবার পর ইহা দর্শনশাস্ত্রের অধ্যাপক-মণ্ডলী ও ছাত্র-ছাত্রীবৃন্দের মধ্যে যেরূপ উৎসাহ ও আগ্রহের সঞ্চার করিয়াছে তাহা দেখিয়া আমাদের মনে বিশেষ আনন্দ ও আশার উদ্ভেক হইয়াছে। দর্শন ও ধর্মবিষয়ে অমুরাগসম্পন্ন সাধারণ পাঠকবর্গও যে এই পত্রিকার প্রতি আকৃষ্ট হইয়াছেন তাহার যথেষ্ট প্রমাণ পাইয়াছি। অতি অল্পদিনের মধ্যেই বহু গণনাগ্ন ও চিন্তাশীল ব্যক্তি পরিষদের সভ্যশ্রেণী-ভুক্ত হইয়াছেন এবং তন্মধ্যে সাধারণ পাঠকপাঠিকার সংখ্যা অত্যন্ত নহে। প্রথম সংখ্যার সব খণ্ডই বিতরিত বা বিক্রীত হইয়া যাওয়ার পর যে সব বিচ্ছিন্ন একখণ্ড পত্রিকার জন্ত আমাদের অনুরোধ জানাইয়াছিলেন তাহা রক্ষা করিতে পারি নাই বলিয়া আমরা বিশেষ দুঃখিত হইয়াছি এবং তাঁহাদের নিকট ক্ষমাভিক্ষা করিতেছি। এ দ্রুত আমাদের ইচ্ছাকৃত নহে এবং বর্তমান সংখ্যা সম্বন্ধে বাহাতে তাহা পুনরায় না ঘটে তাহার চেষ্টা করা হইয়াছে। প্রথম সংখ্যা সম্বন্ধে কয়েকটি দৈনিক ও মাসিক পত্রিকায় প্রকাশিত সমালোচনার প্রতি আমার দৃষ্টি আকৃষ্ট হইয়াছে। তদ্রূপে মনে হয় 'দর্শন' পত্রিকা শিক্ষিত বাঙ্গালীসমাজের একটি চিরানুভূত ও সুস্পষ্ট অভাব দূরীকরণে সমর্থ হইবে। সমালোচনামুখে এ সব পত্রিকায় 'দর্শনের' উন্নতিসাধনকল্পে যে সকল সহপদেশ দেওয়া হইয়াছে তাহা সাদরে গৃহীত ও অনুসৃত হইবে। আশাকরি দর্শনামুরাগী বাঙ্গালীমাত্রেই এই পত্রিকার উন্নতি ও শ্রীবৃদ্ধি সাধনে সাহায্য করিয়া আমাদেরকে বাধিত ও কৃতার্থ করিবেন।

*

*

*

এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয়ের প্রাক্তন ভাইস-চ্যান্সেলার মহামহোপাধ্যায় ডক্টর স্তার গঙ্গানাথ ঝা বিগত কার্তিক মাসের ২৩শে তারিখে পরলোক-গমন করিয়াছেন। তাঁহার মত একজন বিশিষ্ট শিক্ষাব্রতী ও ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রবিদ্যারদের মৃত্যুতে ভারতীয় সাহিত্য ও দর্শনের যে গুরুতর ক্ষতি

হইল তাহা সুদূর ভবিষ্যতেও পূরণ হইবার আশা কম। ডাঃ গঙ্গানাথ বা তাঁহার ছাত্রজীবনের প্রথমভাগে কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্র ছিলেন এবং এই বিশ্ববিদ্যালয় হইতে এন্ট্রান্স ও এফ. এ পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হন। এম.এ পাস করিবার পর তিনি এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয় হইতে ডি. লিট এবং এল-এল. ডি উপাধি লাভ করেন। প্রথমোক্ত উপাধিলাভের সময়েই তিনি মহামহোপাধ্যায় উপাধিতে ভূষিত হন। তিনি কয়েক বৎসর দ্বারভাঙ্গা রাজগ্রন্থাগারের গ্রন্থাগারিকের পদে নিযুক্ত ছিলেন, এবং তাহার পর বহুবৎসর যাবৎ এলাহাবাদের মুইর কলেজের সংস্কৃত ভাষা ও সাহিত্যের অধ্যাপকের পদে কাজ করেন। তারপর তিনি বারাণসীর সংস্কৃত কলেজের অধ্যক্ষের পদ গ্রহণ করেন এবং পাঁচ বৎসর ঐ পদে বিশেষ দক্ষতার সহিত কাজ করেন। তৎপরে তিনি এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয়ের ভাইস-চ্যান্সেলরের পদে উপর্যুপরি তিনবার নির্বাচিত হন এবং উক্ত কার্যে বিশেষ কৃতিত্ব প্রদর্শন করেন। কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের আমন্ত্রণে তিনি “কমলা লেকচার” প্রদান করেন এবং তাঁহার ঐ বক্তৃতাবলী “ফিলজফিক্যাল ডিসিপ্লিন্” নামক গ্রন্থে প্রকাশিত হয়। ইহার পূর্বে তিনি এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয়ের আমুকুল্যে “সাধোলাল লেকচার” প্রদান করেন এবং ঐ বক্তৃতাবলী ‘গৌতমের জ্ঞানদর্শন’ নামক গ্রন্থে প্রকাশিত হয়। মীমাংসা দর্শন সম্বন্ধে তাঁহার লিখিত “প্রভাকর স্কুল অব পূর্ব-মীমাংসা” নামক গ্রন্থখানি মৌলিক তথ্যপূর্ণ এবং সর্বজনসমাদৃত হইয়াছে। দর্শনশাস্ত্র সম্বন্ধে বহু সংস্কৃত গ্রন্থের ইংরেজী অনুবাদ করিয়া তিনি ভারতীয় দর্শনের পঠনপাঠন ও প্রচারে বিশেষ সহায়তা করিয়াছেন। তন্মধ্যে শ্লোকবার্ত্তিক, জৈমিনির মীমাংসাসূত্র, সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী, জ্ঞানসূত্র, ভাষ্য ও বার্ত্তিক, পদার্থধর্মসংগ্রহ ও জ্ঞানকন্দলী প্রভৃতির ইংরেজী অনুবাদ বিশেষ উল্লেখযোগ্য। সাহিত্য ও দর্শনের ক্ষেত্রে তাঁহার যে সব অমূল্য অবদান আছে তাহাতে তাঁহার নাম চিরস্মরণীয় হইয়া থাকিবে। আমরা তাঁহার স্বর্গত আত্মার উদ্দেশ্যে শ্রদ্ধা নিবেদন করিতেছি এবং তাঁহার শোকসন্তপ্ত পরিজনদের প্রতি আন্তরিক সমবেদনা জানাইতেছি।

*

*

*

কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের প্রবীণ অধ্যাপক ও কলিকাতা হাইকোর্টের ব্যারিষ্টার অক্সেয় কিরণ চন্দ্র মুখোপাধ্যায় গত অগ্রহায়ণ মাসের ১৯শে

তারিখে ইহলোক ত্যাগ করিয়া গিয়াছেন। তিনি ঢাকা জিলার অন্তর্গত বিক্রমপুরের এক প্রাচীন পণ্ডিতবংশে জন্মগ্রহণ করেন এবং পরলোকগত রাজা প্রফুল্লনাথ ঠাকুরের পরিবারে বিবাহ করেন। তিনি কলিকাতা ও অক্সফোর্ড বিশ্ববিদ্যালয়ের একজন প্রতিভাবান ছাত্র ছিলেন। তিনি কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের বি. এ পরীক্ষায় ইংরেজী, দর্শন ও সংস্কৃত এই তিনটি বিষয়ে সম্মানের সহিত উত্তীর্ণ হন। তিনি অক্সফোর্ড বিশ্ববিদ্যালয়ের ছাত্রসমাজের কাম্য অথচ সুচলিত 'জন্ লক্' বৃত্তির অধিকারী হইয়াছিলেন। উচ্চ শিক্ষালাভের জন্য যে সব ভারতবাসী অধ্যাবধি অক্সফোর্ডে গিয়াছেন তাঁহাদের মধ্যে তিনি অন্যতম শ্রেষ্ঠ ছাত্র। গ্রীক, ল্যাটিন ও সংস্কৃত সাহিত্যে তিনি সুপণ্ডিত ছিলেন এবং প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য দর্শনেও তাঁহার অগাধ পাণ্ডিত্য ছিল। বঙ্গদেশের সর্বোচ্চ বিচারালয়ে ব্যবহারজীবীর কাজ করার সঙ্গে সঙ্গেই তিনি কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের পোস্ট-গ্রাজুয়েট বিভাগে ইংরেজী ও দর্শনশাস্ত্রের অধ্যাপনায় গভীর পাণ্ডিত্যের পরিচয় দিয়াছেন। গ্রীক সাহিত্য ও দর্শনের জটিল প্রশ্নের মীমাংসায় তাঁহার নিকট যে আলোক ও সূচপদেশ পাওয়া যাইত তাহা আর অন্যত্র পাওয়া যাইবে কিনা সন্দেহ। তাঁহার চরিত্রে পাণ্ডিত্যের সহিত সরলতার যে অপূর্ব সমাবেশ আমরা দেখিয়াছি তাহা খুব কম স্থানেই দেখা যায়। তাঁহার অকাল মৃত্যুতে আমরা আত্মীয়বিয়োগব্যথা অনুভব করিতেছি এবং তাঁহার শোকাচ্ছন্ন পরিবারের প্রতি গভীর সমবেদনা জ্ঞাপন করিতেছি।

বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের প্রবীণতম সদস্য মাণ্ডবর প্রকাশচন্দ্র সিংহরায় ঞায়বাগীশ মহাশয় দীর্ঘকাল রোগভোগের পর গত ২০শে কার্তিক স্বর্গারোহণ করিয়াছেন। তাঁহার মৃত্যুতে পরিষদ একজন অশীতি-পর বৃদ্ধ ও বিদ্যোৎসাহী সদস্য হারাইল এবং বঙ্গমাতা তাঁহার অন্যতম শ্রেষ্ঠ কর্মী ও ভক্ত সন্তান হারাইলেন। দারিদ্র্যের মধ্যে অতিবাহিত বাল্য-জীবনেই প্রকাশচন্দ্রের অসামান্য বীণাক্তির পরিচয় পাওয়া যায়। বিদ্যালয়ের সকল পরীক্ষায় প্রথম স্থান অধিকার করিয়া তিনি বিশেষ কৃতিত্বের সহিত বরিশাল জিলা-স্কুল হইতে এন্ট্রান্স পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হন এবং

প্রথম শ্রেণীর বৃত্তি ও সুবর্ণ পদক লাভ করেন। তিনি মেট্রোপলিটান কলেজ হইতে এক-এ এবং বি-এ পরীক্ষায় সম্মানের সহিত উত্তীর্ণ হইয়া সর্বোচ্চ হারের বৃত্তি প্রাপ্ত হন। এম-এ উপাধি পরীক্ষার জন্য প্রেসিডেন্সী কলেজে পাঠকালে তিনি ডেপুটি ম্যাজিস্ট্রেট পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হইয়া বরিশালে ঐ পদে নিযুক্ত হন। পঁচিশ বৎসরের উপর তিনি রাজকন্ঠে নিযুক্ত ছিলেন এবং বিভিন্ন রাজকর্মচারীর পদে গৌরবের সহিত কাজ করিয়াছেন। চাকুরী জীবনে অনেক প্রলোভন ও বিপদের সম্মুখীন হইয়াও তিনি কখনও সত্যভ্রষ্ট হন নাই বা আত্মসম্মান ক্ষুণ্ণ করেন নাই। যাহা সত্য বা গ্রাহ্য বলিয়া তিনি নিজে বুঝিতেন তাহা হইতে কেহ তাঁহাকে বিচলিত করিতে পারিত না। সরকারী কাজে নিযুক্ত থাকার সময়েই তাঁহার মনে ভারতীয় সাহিত্য, ধর্ম ও দর্শন সম্বন্ধে জ্ঞানলাভের প্রবল বাসনা জাগে এবং তিনি এ বিষয়ে বিশেষ যত্ন ও অধ্যবসায়ের পরিচয় দেন। “আমার সাহিত্য সাধনা” নামক পুস্তিকাতে তিনি নিজে এ বিষয়ের বিবরণ লিখিয়াছেন। রাজকর্ম হইতে অবসর লইবার পর তিনি যুগপৎ ভারতীয় সংস্কৃতি চর্চায় ও বিবিধ জনহিতকর কার্যে আত্মনিয়োগ করেন। দীর্ঘকাল নানা শাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়া তিনি ধর্ম এবং গ্রাম ও দর্শনশাস্ত্র সম্বন্ধে যে সুগভীর জ্ঞানলাভ করিয়াছিলেন তাহার সম্যক পরিচয় তাঁহার গ্রন্থাবলীতে পাওয়া যায়। তাঁহার রচিত তর্কবিজ্ঞান, গ্রাম-সোপান, দর্শন-সোপান, বেদান্ত-সোপান, গীতা-সোপান, ধর্মযোগ নামক গ্রন্থগুলি যেমন পাণ্ডিত্যপূর্ণ তেমনি হৃদয়গ্রাহী। বাংলা ভাষায় পাশ্চাত্য গ্রামশাস্ত্র ও দর্শনশাস্ত্র সম্বন্ধে পুস্তক প্রণয়নে তিনি পথ-প্রদর্শন করিয়াছেন বলিলে অত্যুক্তি হয় না। এই অশীতি-পর মনীষী জরাগ্রস্ত দেহে শাস্ত্রানুশীলন ও শাস্ত্রব্যাখ্যায় যে উত্তম, উৎসাহ ও অধ্যবসায়ের পরিচয় দিয়াছেন তাহা আমাদের আদর্শস্থল। তিনি বিশেষ আন্তিক্য-বুদ্ধি সম্পন্ন অথচ বিচার-শীল লেখক ছিলেন। এক্ষণে তাঁহার লিখিত গ্রন্থগুলি সুধীসমাজে সমাদৃত হইয়াছে। আমরা তাঁহার পরলোকগত আত্মার প্রতি গভীর শ্রদ্ধা নিবেদন করিতেছি এবং তাঁহার সুযোগ্য পুত্র ও আত্মীয়দের প্রতি আন্তরিক সমবেদনা জানাইতেছি।

বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের অষ্টম প্রবীণ সদস্য ও কলিকাতা বিশ্ব-বিদ্যালয়ের জ্যেষ্ঠশাস্ত্রের প্রধান অধ্যাপক মহামহোপাধ্যায় কণীভূষণ তর্কবাগীশ মহাশয় গত ১৩ই মাঘ সন্ধ্যানে কাশীলাভ করিয়াছেন। যুতুকালে তাঁহার বয়স ৬৬ বৎসর হইয়াছিল। তাঁহার পরলোকগমনে ভারতীয় দার্শনিক-মণ্ডলের আর একটি অত্যাশ্চর্য জ্যোতিষ্ক কক্ষচ্যুত হইল। তর্কবাগীশ মহাশয় যশোহরের এক সুবিখ্যাত ভট্টাচার্য্য বংশে জন্মগ্রহণ করেন। তিনি জ্যায়, বেদান্তাদি নানা শাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়া অতি অল্পকালের মধ্যেই বিবিধ দর্শন ও অগ্ণ্য শাস্ত্রে গভীর পাণ্ডিত্য অর্জন করেন। প্রাচীন যুগের আচার্য্যদের স্মৃহান্ আদর্শ অনুসরণ করিয়া তিনি পাবনার সুবিখ্যাত দর্শন টোলে বহুবৎসর ধরিয়া বহু ছাত্রকে স্বগৃহে অন্নদান করতঃ বিদ্যা বিতরণ করিয়াছেন। এই সময় হইতেই তিনি প্রাচীন ন্যায়ের অন্তর্গত বাৎসায়ন ভাষ্যের অনুবাদ ও ব্যাখ্যা প্রবন্ধাকারে লিখিয়া কতিপয় পত্রিকায় প্রকাশিত করেন। তাঁহার পাণ্ডিত্যপূর্ণ ও প্রাঞ্জল ব্যাখ্যায় আকৃষ্ট হইয়া বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষদের কর্তৃপক্ষ তাঁহাকে সমগ্র বাৎসায়ন ভাষ্যের অনুবাদ লিখিতে অনুরোধ করেন। তিনি সুদীর্ঘ বিংশতি বৎসর কঠোর পরিশ্রম করিয়া বিশেষ পাণ্ডিত্যপূর্ণ বিবৃতি ও টিপ্পনীর সহিত সম্পূর্ণ বাৎসায়ন ভাষ্যের বিস্তৃত অনুবাদ করিয়াছেন। তাঁহার “ন্যায়দর্শন” নামক এই অমূল্য ও অতুলনীয় গ্রন্থ বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষৎ কর্তৃক সুবহু পঁচাশেও প্রকাশিত হইয়াছে এবং তাঁহার অসামান্য প্রতিভা ও অসাধারণ পাণ্ডিত্যের পরিচয় দিতেছে। জাতীয় শিক্ষা পরিষদের “প্রবোধচন্দ্র বসু-মল্লিক” বৃত্তিপ্রাপ্ত অধ্যাপকরূপে তিনি “ন্যায়-পরিচয়” নামে আর একখানি অমূল্য গ্রন্থ প্রণয়ন করিয়াছেন। এই দুইটি গ্রন্থ তাঁহার অমর কীর্তি এবং দুইই ন্যায়দর্শনের সুগম প্রবেশপথ।

তর্কবাগীশ মহাশয় বঙ্গীয় সাহিত্য সম্মেলনের বীরভূম অধিবেশনের দর্শন শাখার সভাপতি মনোনীত হন। বঙ্গীয় সাহিত্য পরিষৎ, সংস্কৃত সাহিত্য পরিষৎ, বঙ্গীয় ব্রাহ্মণ সভা, বৈষ্ণব সম্মেলনী প্রভৃতি বিবিধ সং-প্রতিষ্ঠানের সহিত তাঁহার ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ ছিল এবং তদবিধায় তিনি নানাভাবে দেশের সমাজের ও সাহিত্যের অশেষ কল্যাণ সাধন করিয়া গিয়াছেন। তিনি যেমন অসামান্য পণ্ডিত ছিলেন তেমনই সরল প্রকৃতি ও ধর্ম্মানুরাগী পুরুষ ছিলেন। তাঁহার সহিত বাঁহাদের সাক্ষাৎ পরিচয়ের

সৌভাগ্য ঘটয়াছিল তাঁহার। সকলেই তাঁহার সদালাপ ও সদ্যবহারে মুগ্ধ হইয়াছেন। বাংলার এই বরেন্দ্র মনীষী ও মহামতি দার্শনিকের পরলোক-গমনে যে আদর্শ জীবনের অবসান ঘটিল তাহার পুণ্যস্মৃতি আমাদেরকে উন্নত ও অনুপ্রাণিত করুক ইহাই কামনা করি।

ভারতীয়-দর্শন-মহাসভা (Indian Philosophical Congress)

১৯২৫ সালে কলিকাতা-দর্শন-সমিতির (Calcutta Philosophical Society) উদ্যোগে এই মহাসভা প্রথম স্থাপিত হয় এবং ঐ সালের ডিসেম্বর মাসে কবি রবীন্দ্রনাথের সভাপতিত্বে কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ে ইহার প্রথম অধিবেশন হয়। তদবধি প্রতি বৎসর ঐ সময়ে (বড়দিনের অব্যবহিত পূর্বে) ভারতের বিভিন্ন শিক্ষাকেন্দ্রে মহাসভার অধিবেশন তিন দিনের জন্য হইয়া থাকে। বিগত ডিসেম্বর মাসের ২০শে, ২১শে ও ২২শে তারিখে আলিগড় বিশ্ববিদ্যালয়ে ইহার এক অধিবেশন হইয়া গেল। এবার মূল সভাপতি ছিলেন লাহোর ট্রেনিং কলেজের প্রিন্সিপাল মিঃ জি. সি. চাটার্জি, আই, ই, এস। তর্ক ও তত্ত্ব বিজ্ঞান (Logic and Metaphysics), ধর্ম ও নীতি-বিজ্ঞান (Religion and Ethics), মনোবিজ্ঞান (Psychology), ভারতীয় দর্শন এবং মুসলিম-দর্শন এই পাঁচটি শাখাতে মহাসভায় প্রবন্ধ পাঠ হইয়াছিল। তাহা ছাড়া যুক্ত অধিবেশনে মূল সভাপতি ও শাখা-সভাপতিদের অভিভাষণ পাঠ হইয়াছিল এবং দুইটি পূর্ব-নির্দিষ্ট বিষয় সম্বন্ধে আলোচনা হইয়াছিল। নির্দিষ্ট আলোচ্য বিষয় দুইটির একটি ছিল ‘যাহা অপ্রমেন্য তাহাই কি অর্থহীন?’ (Is the Unverifiable meaningless?), এবং অন্যটি ছিল, ‘সমষ্টি-মনের অস্তিত্ব আছে কি?’ (Is there a group-mind?).

কলিকাতার আতঙ্ক ও অশান্তির জন্য এইবার বাংলা দেশ হইতে মাত্র একজন প্রতিনিধি উপস্থিত ছিলেন; তিনি ভারতীয় দর্শন শাখার সভাপতি অধ্যাপক ডাঃ নলিনীকান্ত ব্রহ্ম। ধর্ম ও নীতি-বিজ্ঞানের নির্বাচিত সভাপতি অধ্যাপক জমায়ূন কবীর অপরিহার্য কারণে যাইতে পারেন নাই। অন্যান্য বারের তুলনায় এইবার সমাগত প্রতিনিধি এবং

পঠিত প্রবন্ধের সংখ্যা খুবই অল্প হইয়াছিল। কিন্তু আলিগড়ের কর্তৃপক্ষের আন্তরিক আদর আপ্যায়ন ও অভ্যর্থনার প্রাচুর্য্য বিশেষ লক্ষণীয় হইয়াছিল।

উক্ত বিশ্ববিদ্যালয়ের ভাইস-চ্যান্সেলার গণিতজ্ঞ ডাঃ স্যার জিয়াউদ্দিন, সি, আই, ই, মহোদয় মহাসভার উদ্বোধন করেন এবং সেই প্রসঙ্গে গণিত ও বিজ্ঞানের ভিত্তি হিসাবে দর্শনের অপরিহার্য্যতার বিষয়ে পাণ্ডিত্যপূর্ণ অভিভাষণ-পাঠ করেন।

মূল-সভাপতি মিঃ চাটার্জির অভিভাষণের বিষয় একটু নূতন রকমের ছিল। তিনি কোন জটিল দার্শনিক তত্ত্বের আলোচনা না করিয়া দৈনন্দিন ব্যক্তিগত ও জাতীয় জীবনের সঙ্গে দর্শনের নিবিড় সম্পর্কের কথাই বিশেষভাবে আলোচনা করেন। তাঁহার মতে জীবন-যুদ্ধে দর্শনের উপ-যোগিতা অসন্দিগ্ধ। কিন্তু মানবজাতির শৈশবকালে যে সকল দর্শন উপযোগী ছিল, আধুনিক বয়ঃপ্রাপ্ত মানবের পক্ষে তাহা উপযোগী নয়। এই প্রসঙ্গে তিনি গীতার ও অন্যান্যের সর্ব্বাস্ববাদ, যোগদর্শন, মহাত্মা গান্ধীর অহিংসাবাদ ইত্যাদি প্রাচীন দর্শনের অমুপযোগিতা প্রমাণ করার চেষ্টা করেন। উপসংহারে তিনি বস্তুতন্ত্রবাদ (Realism) এবং প্রাকৃত-বাদের (Naturalism) অনুসরণ করিয়া মানবজীবন ও মানবের আদৃত-বস্তু সকলের (Values) ব্যাখ্যা করিয়া দেখাইতে চেষ্টা করেন যে এই প্রকার দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গিই কালোপযোগী ও বাস্তব জীবনের পক্ষে সহায়ক।

ভারতীয় দর্শনের সভাপতি ডাঃ ব্রহ্ম বেদান্তের সর্ব্বাতিশয়িষ (Vedantic Transcendence) সম্পর্কে পাণ্ডিত্যপূর্ণ অভিভাষণ পাঠ করেন। তর্ক ও তত্ত্ববিজ্ঞান শাখার সভাপতি হিন্দু বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক শ্রীযুক্ত টি. আর. ভি. মূর্ত্তি এবং মনোবিজ্ঞান শাখার সভাপতি অন্নমালাই বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক শ্রীযুক্ত পি. এস. নাইডু এই উভয়ের অভিভাষণও বেশ মনোজ্ঞ হইয়াছিল।

ভারতীয় দার্শনিক-পরিভাষা সমিতির অধিবেশনও এই উপলক্ষে হইয়াছিল। তাহার বিবরণ অন্যত্র দেওয়া হইল।

পুস্তক পরিচয়

হিন্দু প্রমাবিজ্ঞান বা জ্ঞান-সোপান—শ্রীপ্রকাশচন্দ্র জ্ঞানবাগীশ বি. এ প্রণীত।
গ্রন্থকার কর্তৃক পি, ২০৫ ল্যান্ডডাউন রোড এক্সটেন্সন, কলিকাতা হইতে প্রকাশিত।
মূল্য ৯/০ আনা।

প্রমাবিজ্ঞান সম্বন্ধে বাংলা ভাষায় লিখিত গ্রন্থাদি খুব কমই আছে। যাহা আছে তাহা জ্ঞান বা অজ্ঞ কোন দর্শনের কোন প্রামাণিক গ্রন্থের বঙ্গানুবাদ ও টীকা-টিপ্পনী সম্বলিত হওয়ার অতি বৃহৎ হইয়াছে এবং সর্বত্র সহজবোধ্যও হয় নাই। প্রমা ও প্রমাণ বিষয়ে বিভিন্ন ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন শাখায় যে সব মৌলিক তথ্য-পূর্ণ মতবাদ দেখিতে পাওয়া যায় সেগুলির সারসংগ্রহ করিয়া বাংলা ভাষায় কোন সহজ ও সাধারণের পাঠোপযোগী গ্রন্থ এযাবৎ রচিত হয় নাই। আবার অনেকে মনে করেন যে ভারতীয় দর্শন কেবলমাত্র তত্ত্বজ্ঞানেরই বিচার করিয়াছে, কিন্তু প্রমাবিজ্ঞান সম্বন্ধে কোন আলোচনা করে নাই। এ ধারণা যে কতটা ভ্রমাত্মক তাহা যে কোন ভারতীয় দর্শনের সম্যক আলোচনা করিলে স্পষ্ট বুঝা যাইবে। ভারতীয় দর্শনগুলির প্রত্যেকটিকেই একাধারে তত্ত্ববিজ্ঞান ও প্রমাবিজ্ঞান বলিলে ভুল হইবে না। কোন ভারতীয় দর্শনে প্রমা ও প্রমাণের বিচার না করিয়া কেবল পারমার্থিক তত্ত্বসম্বন্ধে কতকগুলি সিদ্ধান্ত লিপিবদ্ধ করা হয় নাই। ভারতীয় দার্শনিকগণ প্রমাবিজ্ঞানের দৃষ্টিভিত্তিতেই তাঁহাদের নিজ নিজ তত্ত্ববিচার স্থাপনা করিয়াছেন।

শ্রদ্ধেয় প্রকাশ চন্দ্র সিংহরায় জ্ঞানবাগীশ মহাশয়ের হিন্দু প্রমাবিজ্ঞান বা ন্যায়-সোপান একদিকে বাংলা সাহিত্যের একটি বিশেষ অভাব পূরণ করিবে এবং অপর দিকে একটি প্রচলিত ভ্রান্তধারণা দূর করিবে। এই গ্রন্থে তিনি ভারতীয় দর্শন সকলের প্রমা ও প্রমাণ বিষয়ক তথ্যগুলির সারসংগ্রহ করিয়া অতি সরল ও সহজভাবে তাহা ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং পাশ্চাত্য দর্শনের বিভিন্ন মত উদ্ধৃত করিয়া তাহাদের প্রতিপাদ্য বিষয়গুলি স্পষ্ট করিয়াছেন। পরিষ্টিত ভাগে তিনি ভারতীয় দর্শন সকলের পারমার্থিক তত্ত্ববিষয়ে বিভিন্ন মতের উল্লেখ ও আলোচনা করিয়াছেন। এই পুস্তক পাঠ করিলে সংস্কৃতানভিজ্ঞ ব্যক্তিও ভারতীয় দর্শনের প্রমাবিজ্ঞান ও তত্ত্ববিজ্ঞান এতদুভয়েরই পরিচয় লাভ করিতে পারিবেন এবং ভারতীয় দর্শন যে তত্ত্ববিজ্ঞানমাত্র নহে তাহা বুঝিতে পারিবেন।

প্রমা ও প্রমাণের ব্যাখ্যা করিতে গ্রন্থকার যাহা বলিয়াছেন তাহা প্রায় নির্ভুল ও যথার্থ বলা যাইতে পারে। কিন্তু দুই এক স্থলে তাঁহার প্রদত্ত ও অন্তর্মোদিত ব্যাখ্যায় সন্দেহের অবকাশ হইতে পারে। প্রত্যেক একটি প্রমাণ। ইহার লক্ষণ ব্যাখ্যা

করিতে গ্রন্থকার বলিয়াছেন যে ইঞ্জিরের সহিত অর্থের সন্নিবিষ্ট হইতে উৎপন্ন সংবেদন (sensation) প্রত্যক্ষ প্রমাণ। কিন্তু সংবেদনকে প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলিলে তাহার প্রাথমিক কি হইবে? কেবল সংবেদন হইতে আমাদের কোন বস্তুর প্রত্যক্ষ হয় না। রস্ক প্রত্যক্ষ ও রস্ক হইতে সর্প প্রত্যক্ষস্থলে আমাদের সংবেদন একরূপ। হুভরাং ইহাদের কোনটিকেই প্রত্যক্ষ বলা যায় না। প্রত্যক্ষদ্বারা কোন বস্তুরূপ প্রাথমিক সিদ্ধি না হইলে তাহাকে প্রমাণ বলার সার্থকতা থাকে না। সূত্রে প্রদত্ত প্রত্যক্ষ লক্ষণে অব্যাপ্তিদোষ খণ্ডন করিতে গ্রন্থকার ঈশ্বর প্রত্যক্ষের যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন তাহাতেও আপত্তি হইতে পারে। কারণ, এখানে জীবের ঈশ্বর প্রত্যক্ষ না বুঝি নব্যনৈয়ায়িক-গণ ঈশ্বরের ইচ্ছাজন্য নিত্য প্রত্যক্ষ বুঝিয়াছেন বলিয়া মনে হয়। গৌতমের মতে ঈশ্বরের অস্তিত্ব অসম্ভব বলিয়া গ্রন্থকার যাহা বলিয়াছেন সূত্রে ঠিক তাহা পাওয়া যায় না। সামান্যলক্ষণ প্রত্যক্ষ বলিতে গ্রন্থকার যাহা বুঝিয়াছেন তাহাও বিচারণীয়। ইহা সামান্যের অলৌকিক প্রত্যক্ষ নহে, পরন্তু সামান্যজ্ঞানজন্য জ্ঞাতির প্রত্যক্ষ। উপমান প্রমাণ সম্বন্ধে গ্রন্থকার যাহা লিখিয়াছেন তাহা মৌলিক হইলেও কিন্তু কোন প্রাচীন বা নব্য নৈয়ায়িকের গ্রন্থে এই ব্যাখ্যা নাই। বিশ্বনাথ তাঁহার ন্যায়সূত্রবৃত্তিতে উপমান সূত্রের ব্যাখ্যায় শেষে যে দৃষ্টান্তটি দিয়াছেন তাহা ঠিক উপমা (analogy) নহে। গ্রন্থকার যে দৃষ্টান্তের উল্লেখ করিয়াছেন তাহা কোথায় আছে আমার জ্ঞান নাই। যদি গ্রন্থকারের মতে উপমান অসম্ভব বা শব্দ প্রমাণের ন্যায় নিশ্চয়াত্মক না হয় তবে তাহাকে প্রমাণ বলিবার সার্থকতা কি? সে যাহা হউক, মোটের উপর গ্রন্থখানি তথাপূর্ণ এবং তাহার প্রতিপাদ্য বিষয়গুলি যুক্তিদ্বারা সমর্থিত হইয়াছে। প্রমাবিজ্ঞান সম্বন্ধে বাংলা ভাষায় একরূপ পুস্তক পূর্বে লিখিত হয় নাই। এই পুস্তক দর্শনাত্মকগী ও বাংলা-ভাষাভাষী স্বাধীনমাত্রেরই আদরণীয় হইবে তাহাতে সন্দেহ নাই।—সম্পাদক।

Continence and Its Creative Power—স্বামী জগদীশ্বরানন্দ প্রণীত।
সিদ্ধুপ্রদেশস্থ করাচীর শ্রীরামকৃষ্ণ মঠ হইতে গ্রন্থকার কর্তৃক প্রকাশিত। ৪৪ পৃষ্ঠা,
মূল্য ১০ আনা।

গ্রন্থকার “ব্রহ্মচর্য ও ইহার সৃষ্টি-শক্তি” সম্বন্ধে ‘বেদান্ত কেশরীতে’ প্রবন্ধ লিখিয়া-
ছিলেন। ইহা পরে করাচীর ‘ডেলি গেজেটে’ প্রকাশিত হয়। ইহাই এখন
পরিবর্দ্ধিত ও পরিবর্দ্ধিত হইয়া পুস্তিকাকারে প্রকাশিত হইয়াছে। ইহার প্রধান
প্রতিপাদ্য বিষয় এই যে বর্তমান যুগে ব্রহ্মচর্যের অভাবই আমাদের অধঃপতনের মূল
কারণ এবং পবিত্র ব্রহ্মচর্যব্রত পালন না করিলে আমাদের ব্যাটি ও সমষ্টিগত জীবনে

হৃৎ ও শান্তির আশা নাই। গ্রন্থকার তাঁহার প্রতিপাদ্য বিষয় মনোবিজ্ঞান, শরীর-
তত্ত্ব, সমাজতত্ত্ব প্রভৃতি বিভিন্ন দিক হইতে বিচার করিয়া সমর্থন করিয়াছেন। আত্ম-
কর্মেদ ও হিন্দুশাস্ত্র হইতেও বিশেষ বিশেষ বাক্য ও নীতি উদ্ধৃত করিয়া তিনি
সমস্যার পোষকতা করিয়াছেন। ব্রহ্মচর্য পালনের জন্ত আমাদের দৈনন্দিন জীবন
কিভাবে নিয়ন্ত্রিত করা উচিত এইপুস্তকে তাহার সম্বন্ধেও উপদেশ দেওয়া হইয়াছে।
পরিশেষে গ্রন্থকার নব্যভারতকে লক্ষ্য করিয়া একটি আবেগময়ী বাণী লিপিবদ্ধ
করিয়াছেন। তাঁহার বাণী ছাত্রসমাজের হৃদয়স্পর্শ করিলে এবং তাহার। তাঁহার
উপদেশ গ্রহণ করিলে আমাদের দেশের ছাত্রছাত্রীগণ বিশেষ উপকৃত হইবে এবং
তাহাদের জীবনযাত্রার পথ স্পষ্ট হইবে ইহাই আমাদের বিশ্বাস। আমরা এই
পুস্তিকার বহুল প্রচার কামনা করি।

এই ইংরেজী পুস্তিকার একটা বাংলা সংস্করণ প্রকাশিত হইলে দেশের তরুণ
সমাজের অংশে কল্যাণ সাধিত হইবে। স্বামীজি মহারাজকে এসম্বন্ধে বিবেচনা
করিতে আমাদের বিনীত অনুরোধ জানাইছি।—সম্পাদক।

ভারতীয় দার্শনিক-পরিভাষা সমিতি

অধ্যাপক ডক্টর শ্রীধীরেন্দ্র মোহন দত্ত, এম. এ, পি-এচ. ডি।

মাতৃভাষায় শিক্ষাপ্রদানের নিয়ম ভারতের প্রায় প্রত্যেক প্রদেশেই এখন প্রবর্তিত হইতেছে। এই পরিবর্তনের প্রচেষ্টা অত্যন্ত স্বাভাবিক এবং দেশের শিক্ষা ও সংস্কৃতির পক্ষে বিশেষ উপকারী, এই সম্বন্ধে সন্দেহ নাই। কিন্তু ইহার সঙ্গে সঙ্গে একটা বড় সমস্যাও দেখা দিয়াছে। এতদিন ইংরেজীর দ্বারা ভারতের বিভিন্ন প্রদেশের মধ্যে ভাব-বিনিময় হইত, ইহা দ্বারা পরস্পরের মধ্যে এক অবিচ্ছিন্ন চিন্তা ও ভাবের ধারা রক্ষা করার সুবিধা হইত। প্রত্যেক প্রদেশেই নিজ মাতৃভাষায় উচ্চশিক্ষা প্রদত্ত হইলে এবং উচ্চাঙ্গ পুস্তক রচিত হইলে ভাষাগত ঐক্যের অভাবে প্রদেশগুলি পরস্পর হইতে অনেকটা বিচ্ছিন্ন হইয়া পড়িবে। সংস্কৃতি বা ভাবের ঐক্য লুপ্ত হইলে, রাষ্ট্রগত ঐক্যের মূলও বহুলাংশে শিথিল হইয়া যাইবে; ভারতের অখণ্ডতা বোধ স্তিমিত হইয়া আসিবে। এই সমস্যার প্রতিবিধান আবশ্যক।

ইংরেজী ত্যাগ করিয়া মাতৃভাষায়ই যদি সকল বিষয়ে চর্চা করা উচিত হয়, তবে ঐক্য ও সংযোগ রক্ষার এক প্রধান উপায় হইবে বিভিন্ন বিষয়ের পারিভাষিক শব্দ-গুলিকে বথাসম্ভব এক করা। প্রত্যেক প্রদেশেই এখন মাতৃভাষায় নতুন নতুন পরিভাষা-সঙ্কলনের চেষ্টা হইতেছে। এখন দেশব্যাপি একটা আন্দোলন হওয়া উচিত যাহাতে বিভিন্ন প্রদেশের ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ের পরিভাষা সঙ্কলকগণ সম্মিলিত চেষ্টা দ্বারা এক সাধারণ পরিভাষার সৃষ্টি করিতে পারেন।

দুঃখের বিষয়, এই সম্পর্কে বিশেষজ্ঞদের দিক হইতে চেষ্টা খুব সামান্যই হইয়াছে। এক পরিভাষা সৃষ্টি করার পথে অবশ্য অসুবিধা কিছু কিছু আছে; কিন্তু তাহা একেবারে ছরপনেয় নহে। এই বিষয়ে সঙ্গোপসঙ্গি বড় সমস্যা হইতেছে পরিভাষা সংস্কৃত-মূলক হইবে, না আর্বীমূলক না দ্রাবিড়ভাষা-মূলক হইবে। ইহার চূড়ান্ত মীমাংসা কবে হইবে জানি না। তবে এই প্রকার মীমাংসার অপেক্ষায় ঐক্যের চেষ্টা স্থগিত রাখিলে, অনৈক্য ক্রমেই বাড়িয়া চলিবে। কারণ অসংহত চেষ্টায় ভিন্ন ভিন্ন প্রদেশে বিভিন্ন পারিভাষিক শব্দ গড়িয়া উঠিতেছে। মহারাষ্ট্র, গুজরাত, সংস্কৃত প্রদেশ, বিহার, বাংলা, আসাম, উড়িষ্যা প্রভৃতি দেশে অল্পাধিক কাল বাস করার এবং মারাঠী, গুজরাটী, হিন্দী, বাংলা, অসমীয়া, উড়িয়া, প্রভৃতি সংস্কৃত-মূলক ভাষার সহিত পরিচয় ঘটান ও আমার সৌভাগ্য হইয়াছে। দেখিয়া বিস্মিত ও ব্যথিত হইয়াছি, এই সকল ভাষার ইংরেজী পারিভাষিক শব্দের প্রতিশব্দ সংস্কৃত

হইতে গঠিত হইতেছে, অথচ এক ভাষার পরিভাষার সঙ্গে অন্য ভাষার পরিভাষার অনেক স্থলেই ঐক্য বা সাদৃশ্য নাই। যেমন, একই অর্থে বিভিন্ন ভাষার, সভ্যতা, সংস্কৃতি, কৃষ্টি, ব্যবহার হইতেছে; সেইরূপ সম্পাদক ও মন্ত্রী, বিপ্লব ও ক্রান্তি, সভাপতি ও অধ্যক্ষ ইত্যাদি একই অর্থে চলিয়া গিয়াছে। ইহা দেখিয়া আমার প্রায় বিশ বৎসর হইতেই মনে প্রশ্ন হইতেছিল, যে সব ভাষা সংস্কৃত হইতেই পরিভাষা সৃষ্টি করিতেছে অস্তুতঃ সেইগুলির মধ্যে কি এক পরিভাষার প্রবর্তন করা যায় বাধ্য না? তাহা হইলেও তা' বিভিন্ন প্রদেশের ভাষা ও সাহিত্যের মধ্যে অনেকটা ঐক্য স্থাপন সম্ভবপর হয়? সব বিষয়ে এক পরিভাষা করার আন্দোলনের জন্য বহু শক্তি ও সময়ের আবশ্যক। আপাততঃ সীমাবদ্ধ ক্ষেত্রে এই ঐক্য স্থাপন করার চেষ্টা করার ইচ্ছা হইল। দর্শনের পরিভাষা সম্বন্ধে এইরূপ চেষ্টা করার বিশেষ কতগুলি সুবিধার কথা মনে হইল। ভারতীয় দর্শনের চর্চা সংস্কৃত ও তন্মূলক পালি-প্রাকৃত ভাষায় ভারতের প্রত্যেক প্রদেশেই বহু শতাব্দী বাবৎ চাহিয়া আসিয়াছে এবং তাহার ফলে দর্শনের বহু পারিভাষিক শব্দ সর্বত্র একই অর্থে প্রচলিত আছে। ইহার উপর ভিত্তি করিয়া এক নতুন সাধারণ পরিভাষা সংকলন ও গঠন করা অপেক্ষাকৃত সহজ হইবে। এই চেষ্টা করার জন্য বিভিন্ন প্রদেশের বিশেষজ্ঞদের মধ্যে সম্মিলিত আলোচনা ও পরামর্শের অবশ্য প্রয়োজন। ভারতীয় দর্শন মহাসভার অধিবেশন উপলক্ষ্যে প্রতি বৎসর দার্শনিকদের বিভিন্ন প্রদেশে একত্র সমাগম হয়। উক্ত কাজ করার পক্ষে ইহা এক বড় সুযোগ বলিয়া মনে হইল।

বিগত ইং ১৯৪০ সনের ডিসেম্বর মাসে মাদ্রাজের উপকণ্ঠে এডিম্বার্ণ ভারতীয় দর্শন মহাসভার এক অধিবেশন হইয়াছিল। সেখানে কয়েকজন বন্ধু বাঙ্কবের সঙ্গে এই সম্বন্ধে প্রথম আলাপ হইল। ই'হাদের কয়েকজন পূর্ব হইতে নিজ নিজ ভাষার দার্শনিক পরিভাষা সংকলনের কাজ করিতেছিলেন। সংস্কৃত-মূলক পরিভাষাগুলির মধ্যে ঐক্য-প্রতিষ্ঠার প্রস্তাবে ই'হাদের বিশেষ সহায়ত্বপূর্ণতা পাওয়া গেল। কিছু আলোচনার পর সেখানেই কয়েকটি প্রদেশের উৎসাহী ব্যক্তিদিগকে নিয়া একটা অস্থায়ী সমিতি গঠিত হইল। মহারাষ্ট্রের সাংলী কলেজের অধ্যাপক ডি. ডি. বাড়েকর এই সমিতির সাময়িক আহ্বায়ক নিযুক্ত হইলেন। আলোচনাস্থলে স্থির হইল যে প্রথমবৎসর বিভিন্ন প্রদেশে দর্শনের পরিভাষা সম্পর্কে কি কি কাজ হইয়াছে তাহার তথ্য-সংগ্রহ করিতে হইবে এবং দর্শন মহাসভার পরবর্ত্তী অধিবেশনের সময় ইহার পর কি কর্তব্য স্থির করা হইবে।

গত ১৯৪১ সনের ডিসেম্বর মাসে আলিগড় বিশ্ববিদ্যালয়ে মহাসভার অধিবেশন হইয়াছিল। সেই সময় অস্থায়ী পরিভাষা সমিতিরও অধিবেশন হইল। উহাতে বিভিন্ন প্রদেশ হইতে সংগৃহীত তথ্য আলোচিত হয়। দেখা যায় যে কোন

প্রদেশেই এখনও দর্শনের পরিভাষা সঙ্কলনের কাজ সম্পূর্ণ হয় নাই। তবে কোন কোন স্থানে প্রাদেশিক ভাষায় দর্শনের কিছু গ্রন্থ লিখিত হইয়াছে এবং পরিভাষার কাজ আংশিক ভাবে করা হইয়াছে। ইহাও দেখা গেল যে উত্তর ও দক্ষিণ-ভারতে বিভিন্ন ভাষায় যে সব পরিভাষা প্রস্তুত হইতেছে তাহা প্রধানতঃ সংস্কৃত হইতেই গৃহীত বা উহার সাহায্যেই গঠিত। আলোচনার পর ভারতীয় দার্শনিক-পরিভাষা সমিতি স্থায়ী-ভাবে গঠিত হইল।

এই সমিতির দ্বিতীয় দিনের অধিবেশনে স্থির হইল প্রথমতঃ তত্ত্ব-বিজ্ঞান (Metaphysics), নীতি-বিজ্ঞান, ধর্ম-বিজ্ঞান, মনোবিজ্ঞান ও তর্কবিজ্ঞান প্রভৃতি দর্শনের শাখায় প্রচলিত ইংরেজী শব্দের তালিকা প্রস্তুত করিতে হইবে। এই ভিন্ন ভিন্ন শাখার জ্ঞাত তিন চারিজন সভ্য নিয়া এক একটি উপসমিতি গঠিত হইল। আগামী ডিসেম্বর মাসে লাহোরে দর্শন মহাসভার পরবর্তী অধিবেশনে উপস্থিত সভাপণ সংগৃহীত তালিকা উপস্থিত করিবেন। ইহার পর সংগৃহীত ইংরেজী পারিভাষিক শব্দ-গুলির প্রতিশব্দ পূর্ব-প্রচলিত ভারতীয় দর্শনের সংস্কৃত বা পালি-প্রাকৃত গ্রন্থ হইতে কি কি পাওয়া যায় তাহার অনুসন্ধান ও সঙ্কলন বিশেষজ্ঞগণ করিবেন। তাহার পরে অবশিষ্ট শব্দের প্রতিশব্দ প্রয়োজনানুসারে বিভিন্ন সংস্কৃত-মূলক ভাষায় সংগৃহীত আধুনিক পরিভাষা হইতে গ্রহণ করা হইবে অথবা নূতন করিয়া নির্মাণ করিতে হইবে।

এই পরিভাষা-সমিতির তিন প্রকার সদস্য থাকিবেন। ষাঁহার সমিতির কার্যে আর্থিক সাহায্য করিবেন তাঁহার পৃষ্ঠপোষক সদস্য হইবেন। মহারাষ্ট্রের অন্তর্গত অমলনের নগরের তত্ত্ব-জ্ঞান-মন্দির নামক দর্শন-প্রতিষ্ঠানের স্থাপয়িতা বদান্ধবর শ্রীমুক্ত প্রতাপশেঠ মহোদয় ইতিমধ্যেই সমিতির প্রারম্ভিক কার্যের সাহায্যার্থ একশত টাকা দিয়াছেন। তাঁহাকে প্রথমই পৃষ্ঠ-পোষক শ্রেণীভুক্ত করা হইল। ষাঁহার সমিতির পরিভাষা সঙ্কলনের কার্যের ভার গ্রহণ করিবেন, তাঁহার হইবেন কন্ঠী সদস্য। ইহাছাড়া ষাঁরা কোনও কারণে নিয়মিত ভাবে সমিতির কার্য করিতে অক্ষম, অথচ ষাঁরা দর্শনশাস্ত্রে বিশেষ কৃতবিদ্য তাঁহাদিগকে উপদেষ্টা সদস্য করা হইবে। পরিভাষা সংগ্রহের কাজে জটিল সমস্যা সমাধানের জ্ঞাত এবং সংগৃহীত পরিভাষার দোষ-গুণ বিচারের জ্ঞাত তাঁহাদের পরামর্শ লওয়া হইবে।

‘দর্শন’ এর পাঠকদের মধ্যে ষাঁহার ভারতীয় দার্শনিক-পরিভাষা সমিতির উদ্দেশ্য ও কার্যের প্রতি সহায়কুতিশীল তাঁহার। অর্থ ও উপদেশ দিয়া অথবা কোনও কাজের ভার লইয়া ইহাতে সাহায্য করিবেন এই উদ্দেশ্যেই উক্ত সমিতির সম্বন্ধে জ্ঞতব্য বিবরণ এখানে দেওয়া হইল। এই সম্পর্কে যে বতরু সহায়তা করিবেন তাহা সাদরে গৃহীত হইবে। ‘দর্শন’ এ যে পরিভাষা সংগৃহীত হইবে তাহাও সেই

ভারতীয় দার্শনিক-পরিভাষা সমিতির কাজের সহায়ক হইবে। এই সম্বন্ধে 'দর্শন' এর সম্পাদকের সহিত পত্র ব্যবহার করিলেই চলিবে। পরিভাষা-সংগ্রহের বৃহৎ কার্যে সমর্থ অধীৱনের সমবেত চেষ্টা অত্যন্ত আবশ্যক। কেহ বেশী কাজ না করিতে পারিলেও অন্ততঃ কয়েকটি ভাল পারিভাষিক শব্দ প্রাচীন গ্রন্থ হইতে সংগ্রহ করিয়া বা নিজে নির্মাণ করিয়া পাঠাইলেও অনেক উপকার হইবে। তিনি ধন্ত্বাদেৱ পাত্র হইবেন।

আরিষ্টটল্ এবং মিলের তর্কবিজ্ঞানের পরিভাষা

[অধ্যাপক শ্রীহরিমোহন ভট্টাচার্য্য তর্ক-বিজ্ঞানের পরিভাষার যে তালিকা দিয়াছেন তাহার কিয়দংশ পাঠকবর্গের বিবেচনার্থ প্রকাশ করা হইল। তাঁহার। তাঁহাদের অভিমতসহ নূতন প্রতিশব্দ এবং তর্কবিজ্ঞানের অগ্রান্ত ইংরেজী শব্দ লিখিয়া পাঠাইলে বিশেষ বাঞ্ছিত ও উপকৃত হইবে। অধ্যাপক ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের তালিকার অবশিষ্টাংশ ক্রমশঃ উপস্থাপিত করা হইবে। পরে এগুলির চূড়ান্তভাবে গৃহীত ও অমুমোদিত তালিকা প্রকাশিত হইবে—সম্পাদক।]

১। Logic - তর্কশাস্ত্র বা তর্কবিজ্ঞান	৩১। Positive—অস্তিত্ববাদী
২। Definition—লক্ষণ	৩২। Normative—আদর্শবাদী
৩। Province—নির্দিষ্ট বিষয়বস্তু	৩৩। Affirmative—বিধার্ক
৪। Thought—মনন	৩৪। Negative—নিষেধার্ক
৫। Thing - বস্তু	৩৫। Law—নিয়ম
৬। Science—বিজ্ঞান	৩৬। Method—প্রণালী
৭। Art—প্রয়োগবিজ্ঞান	৩৭। Rule—অনুশাসন
৮। Truth—প্রমাণ	৩৮। Principle—মূলসূত্র
৯। Formal—জাতৃত্ব বা ভাবতত্ত্ব	৩৯। Postulates—প্রতিজ্ঞা বা সিদ্ধান্ত
১০। Material—:জগতত্ত্ব বা বস্তুতত্ত্ব	৪০। Axioms—স্বতঃসিদ্ধান্ত
১১। Deduction—বিশেষাভূমান	৪১। Nature—স্বরূপ
১২। Induction—সামান্তাভূমান	৪২। Law of Identity—স্বাক্ষর্য- বা তাদাস্য্য-সাধকনিয়ম
১৩। Universal—সামান্ত	৪৩। Law of Non-Contradiction— বিরোধ-বাধক নিয়ম
১৪। Particular—বিশেষ	৪৪। Law of Excluded Middle— মধ্যকোটি নিরাসক নিয়ম
১৫। Deductive Logic—বিশেষাভূমান- জ্ঞায়	৪৫। Law of Sufficient Reason— আতান্ত্রিক কারণসাধক নিয়ম
১৬। Inductive Logic—সামান্তাভূ- মানজ্ঞায়	৪৬। Conceptualism—প্রকারান্তিত্ববাদ
১৭। Consistency—সঙ্গতি	৪৭। Nominalism—নামান্তিত্ববাদ
১৮। Fact—ঘটিত	৪৮। Realism—বস্তু-অস্তিত্ববাদ
১৯। Phenomenon—ঘটনা	৪৯। Concept—প্রকার বা কল্পনা
২০। Process—ব্যাপার	৫০। Idea—ভাব
২১। Term—পদ	৫১। Connotation or Intention— সারার্থ বা সারার্থ
২২। Word—শব্দ	৫২। Denotation or Extension— বিস্তৃতি বা ক্ষেত্র
২৩। Name—নাম	৫৩। Inverse Variation—প্রতি- লোমভেদ
২৪। Proposition—বচন	৫৪। Psychological or Subjective Connotation—জাতৃত্ব স্বর্থ
২৫। Sentence—বাক্য	
২৬। Judgment—সঙ্কল্প	
২৭। Subject—উদ্ভেদ	
২৮। Predicate—বিধেয়	
২৯। Copula—সংযোজক	
৩০। Object—জ্ঞেয়	

৫৫। Metaphysical or Objective
Connotation—জেরতর-

সারধর্ম

৫৬। Logical or Conventional
Connotation—ব্যবহারিক

সারধর্ম

৫৭। Genus—জাতি

৫৮। Species—উপজাতি

৫৯। Summum Genus—পরাজাতি

৬০। Infima Species—কোমিষ্ট উপজাতি

৬১। Proximate Genus—নেদিষ্ট
জাতি

৬২। Co-ordinate Species—
সহোপজাতি

৬৩। Subordinate Species—
অনুপজাতি

৬৪। Differentia—উপজাত্যবচ্ছেদক
ধর্ম

৬৫। Proprium—উপলক্ষণধর্ম

৬৬। Accident—স্বাগতধর্ম

৬৭। Generic Property—জাত্য-
পলক্ষণধর্ম

৬৮। Specific Property—
উপজাত্যপলক্ষণধর্ম

৬৯। Separable Accident—
বিষোজাগতধর্ম

৭০। Inseparable Accident—
অবিষোজাগতধর্ম

৭১। Categorematic word—স্বয়ং-
পদগ্রাহক বা পদাধিকার শব্দ

৭২। Syncategorematic word—
পরাধীন শব্দ

৭৩। Acategorematic word—
অপদ শব্দ

৭৪। Simple term—একশাব্দিক পদ

৭৫। Composite term—বহুশাব্দিক পদ

৭৬। Singular term—বিশেষ পদ

৭৭। General term—সাধারণ পদ

৭৮। Univocal term—একবর্ধক পদ

৭৯। Equivocal term—অনেকার্থক পদ

৮০। Concrete term—দ্রব্যবাচক পদ

৮১। Abstract term—গুণবাচক পদ

৮২। Collective term—সমষ্টিবাচক পদ

৮৩। Distributive term—বাণিবাচক পদ

৮৪। Definite term—নির্দিষ্ট পদ

৮৫। Indefinite term—অনির্দিষ্ট পদ

৮৬। Relative term—সাপেক্ষ পদ

৮৭। Absolute term—নিরপেক্ষ পদ

৮৮। Positive term—ভাববাচক পদ

৮৯। Negative term—অভাববাচক পদ

৯০। Privative term—সাময়িক গুণাভাব-
বাচক পদ

৯১। Connotative term—সারধর্মবাচক
পদ

৯২। Non-Connotative term—
বিকৃতিস্বাভাবিক পদ

৯৩। Infinite term—অসীমপদ

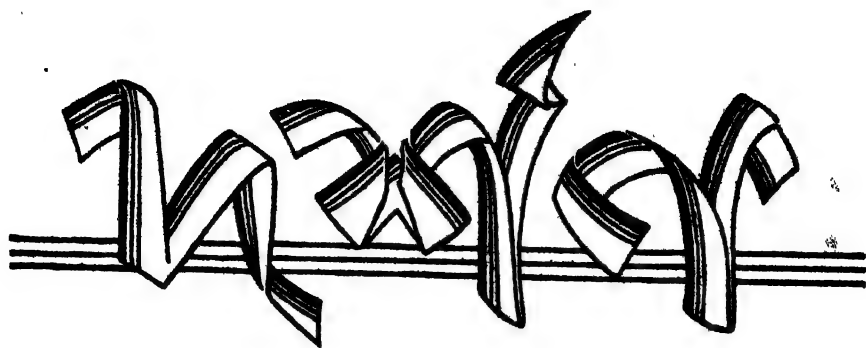
৯৪। Contrary term—অসঙ্গত পদ

৯৫। Contradictory term—বিরুদ্ধপদ

৯৬। Ambiguous term—সন্ধিধর্ম পদ

৯৭। Too narrow definition—অব্যাধ
লক্ষণ

৯৮। Too wide definition—অতিব্যাধ
লক্ষণ



বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের মুখপত্র
(ত্রৈমাসিক পত্রিকা)

দ্বিতীয় বর্ষ, ১ম সংখ্যা]

বৈশাখ

[সন ১৩৪৯ সাল

সম্পাদক—

শ্রীমতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম্. এ, পি-এচ. ডি

অধ্যাপক, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় ।

সূচীপত্র

বৈশাখ সংখ্যা

বিষয়	পৃষ্ঠা
১। স্বয়ংসং বস্ত্র ও অবভাস—অধ্যাপক ডক্টর শ্রীরাসবিহারী দাস,	
এম্. এ. পি-এচ. ডি. ...	১
২। অভাব প্রত্যকে সাম্যগুণলক্ষণ সন্নিবর্ধ—অধ্যাপক শ্রীজ্ঞানকীবল্লভ ভট্টাচার্য্য,	
এম্. এ. বেদান্ততীর্থ। ...	১৪
৩। নাথযোগদর্শন—অধ্যাপক শ্রীঅক্ষয় কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, এম্. এ ...	২৩
৪। বেদান্তদর্শন সম্বন্ধে প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য মত—	
শ্রীবসন্তকুমার চট্টোপাধ্যায়, এম্. এ ...	৩৪
৫। দেশ কি আমাসাপেক্ষ ?—শ্রীশুকদেব সেন, এম্. এ ...	৪৪
৬। দার্শনিক রবীন্দ্রনাথ—শ্রীঅমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ ...	৫৪
৭। উপনিষদের আলোচ্য বিষয়—শ্রীতিরঞ্জন বন্দ্যোপাধ্যায়, আই. সি. এম্ ...	৬৪
৮। সম্পাদকীয় ...	৭২
৯। পুস্তক-পরিচয় ...	৭৪
১০। 'আরিষ্টটল ও মিলের তর্কবিজ্ঞানের পরিভাষা—	
অধ্যাপক শ্রীহরিমোহন ভট্টাচার্য্য, এম্. এ ...	৭৮

স্বয়ংসং বস্তু ও অবভাস

অধ্যাপক ডক্টর শ্রীরামবিহারী দাস, এম্. এ. পি-এচ. ডি.

যাঁহারা ইংরাজি ভাষায় কাটীয় দর্শনের আলোচনা, অধ্যাপনা বা অধ্যয়ন করিয়াছেন, তাঁহারা থিঙ্ ইন্ ইটসেল্ফ্ কথার সঙ্গে খুবই পরিচিত। কিন্তু এই কথার সঙ্গে যথেষ্ট পরিচয় থাকিলেও, তাহা দ্বারা কি বুঝায়, বা কি বোঝা উচিত, সে বিষয়ে সকলের খুব স্পষ্ট, অস্বতঃ একই ধারণা আছে বলিয়া মনে হয় না। বস্তুতঃ থিঙ্ ইন্ ইটসেল্ফ্ বলিতে কি বোঝা উচিত, এই বিষয়ে মতানৈক্য থাকাতাই কান্টের টীকাকারদের মধ্যে বিভিন্ন সম্প্রদায়ের সৃষ্টি হইয়াছে। এই সব টীকাকারদের মধ্যে যাঁহারা আমাদের জ্ঞাননিরপেক্ষ বস্তুর অস্তিত্বে বিশ্বাস করেন, যাঁহাদিগকে এক কথায় বস্তুতত্ত্ববাদী (ইংরাজিতে রিয়্যালিষ্ট্) বলা যাইতে পারে, তাঁহাদের পদানুসরণ করিয়া, থিঙ্ ইন্ ইটসেল্ফ্ এরং তৎসংসৃষ্ট ফেনোমেনন, য্যাপিয়ার্যান্স বা অবভাস সম্বন্ধে এই প্রবন্ধে আমরা কিঞ্চিৎ আলোচনা করিব।

থিঙ্ ইন্ ইটসেল্ফ্ কে বাংলাতে স্বগতসত্ত্বাক বস্তু বলিতে পারা যায়। স্বগতসত্ত্বাক বস্তু বলিতে এই রকম পদার্থই বুঝায়, যার সত্তা তার নিজের মাঝেই আছে। আমাদের মনে হইতে পারে, সকল বস্তুর সত্তাই ত তাহাদের নিজেরদের মধ্যে থাকে; এবং তাহা হইলে স্বগতসত্ত্বাক বস্তু বলিয়া বিশেষ কি বলা হইল? এই কথার বিশেষ অর্থ বুঝিতে হইলে আমাদের প্রথমতঃ বোঝা উচিত যে, এ রকম বস্তুও থাকিতে পারে,

যার সত্তা তার নিজের মধ্যে নাই। অর্থাৎ যে রূপে সে বস্তু আমাদের জ্ঞানে প্রতিভাত হয়, সেক্ষেত্রে তার নিজস্ব কোন সত্তা নাই, অত্বে সত্তা সে সত্তাবান। সূর্য্য বাস্তবিক অস্ত্র যাওয়ার অব্যবহিত পরে পশ্চিমাকাশে যে সূর্য্যের প্রতিমা দৃষ্টিগোচর হয়, তার নিজস্ব কোন সত্তা নাই। অস্ত্রগত সূর্য্য এবং বিশিষ্ট প্রকারের দৃষ্টিশক্তিসম্পন্ন মানব মনের উপর তার অস্তিত্ব নির্ভর করে। যে কোন আপেক্ষিক বা সম্বন্ধমূলক গুণধর্ম্মযুক্ত বস্তুর অস্তিত্ব এই রকম পরগত দেখিতে পাওয়া যায়। অগ্নিসংযোগে রক্তীভূত লৌহপিণ্ডকে কি রকম উষ্ণ বলিয়াই না মনে হয়। কিন্তু বাস্তবিক লৌহপিণ্ড নিজের কাছে বা নিজের মধ্যে মোটেই উষ্ণ হইতে পারে না: আমাদের সংবেদনার কাছেই, আমাদের স্পর্শন প্রত্যয়ের কাছেই শুধু উষ্ণ বলিয়া প্রতিভাত হয়। সুতরাং বুঝিতে হইবে, উষ্ণরূপে লৌহপিণ্ড স্বগতসত্তাক নহে। অত্বে কিছু উপর কোনরূপে নির্ভর না করিয়া আপনার মধ্যে বস্তু যে রূপে থাকে, সেক্ষেত্রেই তাহাকে স্বগতসত্তাক, অথবা অল্প কথায়, স্বয়ংসং বা স্বরূপসং বলিতে পারা যায়। বস্তুর যে রূপ অত্বে উপর নির্ভর করে, সেক্ষেত্রে তাহা স্বয়ংসং, স্বরূপসং বা স্বগতসত্তাক নহে।

আমরা সাধারণ জ্ঞানে যে সব বিষয় জানিয়া থাকি, তাহা অনেক কিছু উপর নির্ভর করে। সুতরাং যেক্ষেত্রে বিষয় আমাদের দ্বারা জ্ঞাত হয়, সেক্ষেত্রে তাহা স্বগতসত্তাক বা স্বয়ংসং নহে। কাণ্টের মতে স্বরূপসং বস্তু বা বস্তুর স্বয়ংসং রূপ আমাদের মানবীয় জ্ঞানে কখনই প্রতিভাত হয় না। তবে কাণ্ট বস্তুর এ রকম অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় এক রূপ মানিলেন কেন?

যে রকম দৃষ্টিভঙ্গী নিয়া কাণ্ট জ্ঞানবিচার আরম্ভ করিয়াছিলেন, যে রকম বিচারধারার দ্বারা তাঁহার দার্শনিক মত প্রভাবিত হইয়াছিল, তাহাতে অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় স্বয়ংসংবস্তু না মানিয়া কাণ্টের উপায়ান্তর ছিল না। কাণ্ট নিজে দৃষ্টিবাদী (এম্পিরিসিষ্ট) ছিলেন না বটে; অর্থাৎ একথা সত্য যে, ইন্সটিয়ের দ্বারা শুধু দেখিলে শুনিলেই জ্ঞানলাভ হয় বলিয়া তিনি মনে করিতেন না। তবে এ কথাও সত্য যে, দৃষ্টিবাদের দ্বারা তাঁহার জ্ঞানবিচার বিশেষভাবে প্রভাবিত হইয়াছিল। শুধু দেখিলে শুনিলেই প্রকৃত জ্ঞানলাভ না হইলেও কাণ্টের মতে দেখা শোনা

ব্যতিরেকে কোন জ্ঞানই হইতে পারে না, ইন্দ্রিয়জ্ঞান অন্ততঃ না থাকিলে আমাদের কোন প্রত্যয়ই জ্ঞানপদবাচ্য হয় না। কান্টীয় জ্ঞানশাস্ত্রের এই মূলমন্ত্র কান্ট দৃষ্টিবাদীদের কাছ হইতে শিখিয়াছিলেন। অষ্টাদশ শতাব্দীর (ইউরোপীয়) দৃষ্টিবাদীদের মতে আমাদের জ্ঞানের যাবতীয় উপকরণ আমরা ইন্দ্রিয়ানুভবের দ্বারা বাহির হইতে পাইলেও বাহ্যবস্তুর সঙ্গে আমাদের সাক্ষাৎ পরিচয় হয় না। আমাদের ইন্দ্রিয়ের উপর বাহ্যবস্তুর ক্রিয়ার ফলে আমাদের মনে যে ছাপ পড়ে, অর্থাৎ বাহ্যবস্তুর ক্রিয়ার ফলে আমাদের মনে যে সব প্রতীতির (আইডিয়া) উদয় হয়, সেইরূপ বা সেই সব প্রতীতিই সাক্ষাৎভাবে আমাদের জ্ঞানের বিষয় হয়। এই কথা যদি সত্য হয়, তাহা হইলে আমাদের বলিতে হয়, বাহ্যবস্তু যে সরূপতঃ কি, তাহা বাস্তবিক আমরা জানি না। আমরা যাহা জানি, তাহা আমাদের মনের উপর বাহ্যবস্তুর ক্রিয়ার এক প্রকার পরিণাম মাত্র। কান্টের অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় স্বয়ংসংবস্তুর কল্পনার বীজ হয়ত এইখানেই ছিল।

আগেই বলা হইয়াছে, কান্ট দৃষ্টিবাদী ছিলেন না। তিনি মনে করিতেন না যে মন বা বুদ্ধি নিষ্ক্রিয় থাকিলেও, শুধু ইন্দ্রিয়ানুভব দ্বারাই জ্ঞানলাভ হইতে পারে। তাঁহার মতে বাহ্য পদার্থোৎপাদিত মানস প্রতীতিমাত্রই জ্ঞানের বিষয় নয়। (এখানে ‘বাহ্য’ শব্দের দ্বারা ‘আমাদের’ বুঝিলেই চলিবে।) প্রতীতিনিচয়কে বিশিষ্ট প্রকারে সুসম্বদ্ধ করিয়াই আমাদের বুদ্ধি আমাদের জ্ঞানের বিষয় নির্মাণ করে। কান্টের মতে আমাদের জ্ঞানশক্তি প্রধানতঃ দুই প্রকার, অথবা জ্ঞানশক্তির প্রধানতঃ দুই রূপ। একরূপে ইহাকে সংবেদনশক্তি (সেন্সিবিলিটি) এবং অপরূপে বুদ্ধিশক্তি (আণ্ডারষ্ট্যান্ডিং) বলা যায়। সংবেদনরূপে ইহা পরতঃক্রিয় (রিসেপ্টিভ্) এবং বুদ্ধিরূপে স্বতঃক্রিয় (স্পন্টেনিয়াস্)। সংবেদনরূপে ইহা অণুর প্রভাবে, অর্থাৎ পরবশ হইয়া, ক্রিয়া করে; বুদ্ধিরূপে নিজেই আপনা হইতে ক্রিয়া করিয়া থাকে। সংবেদনমতে আমরা যাহা পাই, যাহা শুধু ইন্দ্রিয়ের দ্বারা অন্ততঃ করি, তাহা অণুর কাছ থেকে পাওয়া; আর বুদ্ধির দ্বারা যে প্রকারে বুঝি, সে প্রকার বুদ্ধিরই নিজের। কান্টের মতে উভয় শক্তির ক্রিয়ার ফলেই জ্ঞানলাভ হয়। শুধু সংবেদনের দ্বারা কিংবা শুধু বুদ্ধির দ্বারা জ্ঞানলাভ হয় না।

জ্ঞান ব্যাপারে আমাদের কিছু পাইতে হয় (সংবেদনার দ্বারা) এবং কিছু দিতেও হয় (বুদ্ধির দ্বারা)।

সংবেদনার উপাদান বাহির হইতে পাইলেও তাহা গ্রহণ করিবার প্রকার আমাদের নিজস্ব। সংবেদনজন্ম বোধকে যদি পারিভাষিক অর্থে অনুভব (ইনটুইশন্) বলি, তাহা হইলে দেশ ও কালকে কাণ্টের মতে, অনুভবের আকার (ফর্মস্ অব্ ইনটুইশন্) বলিয়া মানিতে হয়। ইহার অর্থ এই যে, আমাদের কিছু অনুভব করিতে হইলে শুধু দেশে ও কালেই অনুভব করিতে হয়। আমাদের অনুভবের দৈশিক ও কালিক আকার আমাদের জ্ঞানেরই আকার মাত্র, বস্তুনিষ্ঠ কোন ধর্ম্য নহে। কাণ্ট দেখাইয়াছেন, দেশ ও কাল বাস্তব কোন পদার্থ নয়, আমাদের অনুভবেরই আকার মাত্র।

আমাদের সংবেদনজন্ম প্রতীতিকে বিভিন্নভাবে সুসম্বন্ধ করিয়া বিষয়রূপে পরিণত করাই আমাদের বুদ্ধির কাজ। এই বিষয়গত সুসম্বন্ধতা বুদ্ধি কয়টি নির্দিষ্ট প্রকারেই সম্পাদিত করিতে পারে। দ্রব্যগুণ-ভাব, কার্য্যকার ভাব প্রভৃতি যে ১২টি নির্দিষ্ট প্রকারে সংশ্লেষিত বা সুসম্বন্ধ হইয়া আমাদের সংবেদনজন্ম প্রতীতিনিচয় বিষয়াকারে পরিণত হয়, তাহাদিগকে বৌদ্ধিক প্রকার (ক্যাটিগরিস্ অব্ দি আণ্ডারষ্ট্যান্ডিং) বলা হয়। দেখা যাইতেছে, বিষয়রূপে আমাদের জ্ঞানে যে পদার্থ পাই, তাহা স্বরূপসং কোন বস্তুই নহে। তাহা মূলতঃ আমাদের মানস প্রতীতি মাত্র এবং অনেকাংশে আমাদের বুদ্ধি নির্মিত। আমাদের জ্ঞানগম্য বিষয় প্রথমতঃ আমাদের বিশিষ্ট আকারের (দৈশিক ও কালিক) সংবেদনার উপর, এবং মুখ্যতঃ আমাদের বৌদ্ধিক প্রকারের উপর নির্ভর করে; সেই জন্ম তাহাকে স্বয়ংসং বা স্বরূপসং বলা যায় না। কাণ্ট তাহাকে অবভাস বলিয়াছেন। আমরা যাহা কিছু জানি, তাহাতেই আনুভবিক আকার (দেশ ও কাল) ও বৌদ্ধিক প্রকার (দ্রব্যাদি) প্রবিষ্ট হওয়াতে তাহাকে স্বয়ংসং বলিয়া মানিতে পারা যায় না, অবভাস বলিয়াই মানিতে হয়।

আমাদের জ্ঞানে বিষয়রূপে যাহা ভাসে, তাহাকেই অবভাস বলা হইতেছে। এই অবভাস যে স্বয়ংসংবস্ত্ত নয়, বা তাদৃশ বস্ত্ত সদৃশও কিছু নয়, তাহা সহজেই বোঝা যায়। অবভাসের মূল উপকরণ ত আমাদের মানস প্রতীতি মাত্র। এই প্রতীতিগুলি অবশ্য আমাদের (জ্ঞানশক্তির)

উপর স্বয়ংসংবন্ধের ক্রিয়ার ফলেই উৎপন্ন হইয়াছে। কিন্তু স্বয়ংসংবন্ধের ক্রিয়ার ফলে উৎপন্ন হইলেই তাহারা যে তৎসদৃশ হইবে, এমন কথা বলা যায় না। অগ্নির সংস্পর্শে আমাদের ছুঃখ উৎপন্ন হইতে পারে, কিন্তু তাই বলিয়া ছুঃখ ও অগ্নি একই পদার্থ বা একই রকমের পদার্থ বলিতে পারা যায় না। তার উপর বর্তমান ক্ষেত্রে স্বয়ংসংবন্ধজ্ঞাত প্রতীতিও শুদ্ধরূপে আমরা জ্ঞানে পাই না। এই সব প্রতীতি আমাদের জ্ঞান-শক্তির নির্দিষ্ট আকারে আকারিত হইয়া বিষয়রূপে আমাদের জ্ঞানে ভাসে। স্বয়ংসংবন্ধের স্বরূপের সঙ্গে এই সব আকারের কোন সম্পর্কই নাই। এরকম স্থলে আমাদের বুদ্ধি নির্ণীত বিষয় ও স্বয়ংসংবন্ধের মধ্যে কোন সাদৃশ্য আছে একথা কেমন করিয়া বলা যাইবে ?

আমরা বলিলাম, স্বয়ংসংবন্ধ আমাদের প্রতীতি উৎপাদন করিয়া থাকে ; তাহা আমাদের (জ্ঞানশক্তির) উপর স্বয়ংসংবন্ধের ক্রিয়ার ফলেই সম্ভবপর হইয়া থাকে। স্বয়ংসংবন্ধ সম্পর্কে এ রকম ভাষা প্রয়োগ অনেকের মতে অসমীচীন। কেননা এ রকম ভাষায় কার্যাকারণতাবের কথা, এক বস্তুর উপর অপর বস্তুর ক্রিয়ার কথা ব্যক্ত হইয়াছে, এবং এষ্ট রকম কথা আমরা জ্ঞানীয় বিষয় আবভাসিক বস্তু সম্বন্ধেই বুঝিয়া থাকি ও বুঝিতে পারি, স্বয়ংসংবন্ধ সম্বন্ধে এরকম কথার কি অর্থ হইতে পারে, তাহা আমাদের বোধগম্য হইত না। কিন্তু এ রকম ভাষা আমাদের পক্ষে অনেকটা অপরিহার্য। আমাদের জ্ঞানের এক বিষয়ের উপর অন্য বিষয়ের যেরূপভাবে ক্রিয়া হইয়া থাকে, অথবা এক বিষয় হইতে বিষয়ান্তর যে রকম ভাবে উৎপন্ন হয়, স্বয়ংসংবন্ধের রাজ্যে সে রকম কিছু হয় না বা হইতে পারে না সত্য, কিন্তু তথাপি আমাদের জ্ঞান সম্পর্কে স্বয়ংসংবন্ধ কিছুই করে না, অথবা আমাদের উপর তাহার কোন ক্রিয়াই হয় না, এ কথাও ঠিক বলিতে পারা যায় না। স্বয়ংসংবন্ধ একেবারে নিঃসঙ্গ, নিষ্ক্রিয় হইলে, স্বয়ংসংবন্ধ বলিয়া যে কিছু আছে, তাহা বলিবারও অবসর হইত না। যাহা হউক, অবভাসের বা আমাদের বিষয় জ্ঞানের মূলে যে স্বয়ংসংবন্ধ রহিয়াছে, তাহা না মানিয়া পারা যায় না। এখন এই অবভাস বস্তুটী যে কি সে বিষয়ে আমাদের ধারণা স্পষ্টতর করিবার চেষ্টা করা যাক।

অবভাস বলিতে জানে যাহা ভাসে, যাহা প্রতীত হয়, তাহাই আপাততঃ বুঝিতে পারা যায়। প্রথমতঃ জ্ঞানের সঙ্গে বা কোন জ্ঞাতার সঙ্গে অবভাসের সম্বন্ধ আছে বুঝিতে হইবে। দ্বিতীয়তঃ বুঝিতে হইবে, কোন না কোন বস্তুর অবভাস জানে প্রকাশ পায়। মূলে কিছুই নাই, অথচ অবভাস হইতেছে, এরকম কল্পনা আমরা করিতে পারি না। সুতরাং অবভাস বলিতেই বুঝিতে হইবে কোন কিছুর কারো কাছে অবভাস। এখানে জ্ঞাতার কথা ছাড়িয়া দিলেও, আরো ছুইটী পদার্থ অবশিষ্ট থাকে, মূলবস্তু এবং তার অবভাস। এখানে অবভাত বস্তু ও তার অবভাসের মধ্যে আমরা নানা প্রকার সম্বন্ধের কথা কল্পনা করিতে পারি। প্রথমতঃ অবভাস ও অবভাত বস্তুকে আমরা এক বলিয়াই অনেক স্থলে ধরিতে পারি। সাধারণ বুদ্ধিতে আমরা কোন ভৌতিক পদার্থ (যথা ঘট পটাদি) এবং ঐন্দ্রিয়কজ্ঞানলব্ধ তাহার অবভাসের মধ্যে কোন ভেদের কল্পনা করি না। দ্বিতীয়তঃ বিচারের ফলে ভৌতিক পদার্থ ও তাহার অবভাসের মধ্যে ভেদ কল্পনা করিলেও, ভৌতিক পদার্থকে অবভাস হইতে একেবারে বিচ্ছিন্ন বলিয়া বোঝা যায় না; জ্ঞানের দিক্ দিয়া ভৌতিক পদার্থকে তৎসম্পর্কিত অবভাসরাশির সমষ্টি বলিয়াও বুঝিতে পারা যায়; অর্থাৎ অবভাসকে বস্তুর এক অংশ বা অবয়ব বলিয়াও ধারণা করিতে পারা যায়। তৃতীয়তঃ, যখন সরল যষ্টিখণ্ড জলে অর্ধমগ্ন অবস্থায় আমাদের কাছে বক্র বলিয়া প্রতিভাত হয়, অথবা শ্বেত বস্তু পীত বলিয়া প্রতীত হয়, তখন বস্তু ও তাহার অবভাসকে আমরা ভিন্ন বলিয়াই বুঝিতে বাধ্য হই। সরলের মধ্যে বক্রের কিংবা শ্বেতের মধ্যে পীতের সমাবেশ কখনই করিতে পারা যায় না। কিন্তু এরকম স্থলেও অবভাসের মধ্যে মূল বস্তুর কোন জ্ঞানই হয় না, তাহা বলিতে পারা যায় না। সরল যষ্টিকে যখন বক্র বলিয়া দেখি, তখনও তাহা যে যষ্টি ও নির্দিষ্ট দৈর্ঘ্যবিশিষ্ট, সে সম্বন্ধে আমরা অজ্ঞ থাকি না। শ্বেত শব্দকে পীত বলিয়া বুঝিলেও অবভাত বস্তুর শব্দকে কোন শব্দ থাকে না। মূল বস্তু যদি আংশিক ভাবেও অবভাসের মধ্যে প্রকাশিত না হইত, তাহা হইলে সেই অবভাস যে তাহার অবভাস এ কথা বলা যাইত না।

এখানে অবভাসের যে তিন প্রকার কল্পনার কথা বলা হইল, সেগুলি হইতে কান্টীয় দর্শনের অবভাসের কল্পনা সম্পূর্ণ ভিন্ন। উপরের দৃষ্টান্ত-

গুলিতে যে সব বস্তুকে মূলবস্তু বলিয়া ধরা হইয়াছে, কাণ্টের মতে সে সবই অবভাস বলিয়া গণ্য হইবে। আগেই বলা হইয়াছে, অবভাস বলিতে কোন বস্তুর জ্ঞানীয় রূপ বুঝায়। অর্থাৎ আমাদের জ্ঞানে কোন বস্তু যেরূপে প্রতিভাত হয়, সেই প্রাতীতিক রূপই ঐ বস্তুর অবভাস। অবভাসের এই কল্পনা কাণ্টীয় অবভাসেও প্রযোজ্য। আমাদের জ্ঞানে বিষয়রূপে যাহা ভাসে, তাহাই অবভাস। কিন্তু কাহার অবভাস? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিতে হয়, স্বয়ংসংবস্তুর অবভাস। কিন্তু কাণ্টীয় অবভাস যদি স্বয়ংসংবস্তুর অবভাস হয়, তাহা হইলে বুঝিতে হইবে, ইহা প্রাতি ভাসিক (ভ্রান্ত) অবভাসের চেয়েও নিকৃষ্টতর, কেননা ভ্রান্ত প্রত্যক্ষের বিষয় বাস্তব না হইলেও, তাহা হইতে মূলভূত বস্তুর কিছু না কিছু আভাস পাওয়া যায়। আমরা যখন শুদ্ধিতে রূপ্য দর্শন করি, তখন রূপ্য-অবভাস শুদ্ধি-বস্তু হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন বটে, কিন্তু শুদ্ধির চাক্চিক্যাদি গুণ দৃষ্ট রূপোত্তেও ভাসিয়া থাকে। অন্ততঃ যে স্থানে বস্তু থাকে, সেই স্থানেই ভ্রমের বিষয় প্রত্যক্ষ হওয়াতে, সেই ভ্রান্ত অবভাসের দ্বারা মূল-ভূত বস্তুর দৈনিক অবস্থান অবশ্যই নির্দিষ্ট হইয়া থাকে। কিন্তু কাণ্টীয় অবভাস হইতে মূলভূত স্বয়ংসংবস্তু সম্বন্ধে আমরা কিছুই জানিতে পারি না, মূলভূত বস্তুর সঙ্গে অবভাসের সাদৃশ্য বা অন্য কোন জ্ঞেয় ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ নাই, অন্ততঃ আছে বলিয়া আমরা জানিতে পারি না। তাহা হইলে অবভাসকে মিথ্যা বলিয়া ধরিয়া নিতে আপত্তি কি? মূলভূত বস্তু যখন স্বরূপতঃ জানা যাইতেছে না, তখন অবভাসকে এক অর্থে মিথ্যা হয়ত বলা যাইতে পারে। কিন্তু কাণ্ট নিজে অবভাসকে মিথ্যা কিংবা ভ্রান্ত বলিতে সম্মত নন, এবং সে বিষয়ে তাঁহার যথেষ্ট যুক্তিও রহিয়াছে। যেখানে আমাদের ভ্রম হয়, সেখানেই বিচার করিলে দেখা যাইবে, সেই ভ্রমের মূলে আমাদের ব্যক্তিগত বা বৈয়ক্তিক অবস্থাগত কোন দোষ বর্তমান রহিয়াছে। আমাদের পিঙ্গের কোন বিশেষ বিকার হইলে শ্বেত বস্তুকে আমরা পীত বলিয়া দেখি। শুদ্ধিকে রূপ্যরূপে দেখিবার বেলায় আমাদের অর্থলোভ প্রভৃতি দোষও বর্তমান থাকে। যে অবস্থায় আমরা মিথ্যাবস্তু দেখিয়া থাকি সে অবস্থাতে উপযুক্ত আলোকের অভাবাদি কারণও বিদ্যমান থাকে। এই সবই দ্রষ্টার নিজের বা বিশেষ অবস্থার দোষ। কিন্তু যে কারণে আমরা মূলভূত স্বয়ংসংবস্তু না দেখিয়া শুধু

অবভাসই প্রত্যক্ষ করতে পারি, সে কারণ আমাদের ব্যক্তিগত কোন দোষ নয়। সব মানবের সাধারণ বুদ্ধিধর্ম্যই আমাদের অবভাস প্রত্যক্ষের কারণ। ব্যক্তিগত বা বৈয়ক্তিক অবস্থাগত দৈহিক বা ভৌতিক কারণে ভ্রান্ত প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, সার্বভৌম বৌদ্ধিক কারণে অবভাস প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে; সেইজন্য অবভাস মিথ্যা বা ভ্রান্ত নয়। আরও এক কথা কোন ভ্রম প্রত্যক্ষকে ভ্রম বলিয়া আমরা তখনই বাস্তবিক বুঝিতে পারি, যখন মিথ্যাবস্তুর স্থানে সত্য কোন বস্তু দেখিতে পাই। সত্যবস্তু না দেখা পর্য্যন্ত মিথ্যাবস্তুই আমাদের কাছে সত্য বলিয়া প্রতিভাত হয়। সত্যবস্তু জ্ঞানে উদ্ভাসিত হইয়াই অধম মিথ্যাবস্তুকে নিম্নশ্রেণীভূক্ত করিয়া দেয়। উত্তম সত্যবস্তুর দর্শনেই মিথ্যাবস্তুর অধমতা বুঝিতে পারা যায়। সুতরাং অবভাসকে যদি আমাদের মিথ্যা বা ভ্রান্ত বলিতে হয়, তাহা হইলে অবভাস হইতে কোন উচ্চতর বিষয় আমাদের জ্ঞানে প্রতিভাত হওয়া আবশ্যক। কিন্তু আমরা যাহা কিছুই জানি না কেন, তাহাই অবভাস হইবে। মানুষ মানবীয় বুদ্ধির সীমা কখনই অতিক্রম করিতে পারে না। সুতরাং মানুষ যাহা কিছু জ্ঞানে তৎসমস্তই তাহার বুদ্ধি সাপেক্ষ অবভাস রূপে জানে। অবভাস অপেক্ষা কোন উচ্চতর বিষয় কখনই আমাদের জ্ঞানগম্য না হওয়াতে অবভাসকে মিথ্যা বলিবার কোন কারণই কখনও উপস্থিত হয় না। অতএব অবভাস স্বয়ংসংবস্তু না হইলেও, এবং সর্বথা আমাদের বুদ্ধি সাপেক্ষ হইলেও, কখনই ভ্রান্ত বা মিথ্যা নয়।

অবভাস জ্ঞাতার স্বরূপ মাত্রই নয়, জ্ঞান মাত্রও নয়; অথচ স্বয়ংসংবস্তুও নয়। ভ্রান্ত বিষয় মূলভূত সত্য বস্তু হইতে যতটা ভিন্ন নয়, অবভাস স্বয়ংসংবস্তু হইতে তদপেক্ষা বেশী ভিন্ন, একথা আগেই বলা হইয়াছে। ইহাকে এক ভিন্ন রকমের বস্তু বলিয়াই আমাদের মানিতে হয়। যদি মিথ্যা হইত, তাহা হইলে হয়ত বলিতে পারিতাম, অবভাস কোন বস্তুই নয়। আমি কি তবে বলিতে চাই, স্বয়ংসং এক রকমের বস্তু, আর অবভাস অণু রকমের বস্তু? আমার অভিপ্রায় যেন এই রকমই। আমি জানি, একথা বলাতে কাটের কোন কোন প্রসিদ্ধ ভাষ্যকারদের সঙ্গে মতবৈধ হইতেছে। অধ্যাপক প্যাটন বলেন, ঠিক ঠিক বলিতে গেলে, দুই বস্তু নয়, একই বস্তু, দুই ভাবে দেখা যাইতেছে মাত্র, (১) নিজের

মাঝে যেমন আছে, (২) এবং যেমন আমাদের কাছে ভাসিতেছে। অর্থাৎ তাঁহার মতে একই বস্তু, একরূপে স্বয়ংসং এবং অগুরূপে অবভাস।^১ অধ্যাপক প্যাটনের আগে প্রসিদ্ধ কান্টীয় পণ্ডিত আডিকেন্সও এই রকম কথা বলিয়াছেন। কেবল একটাই কিছু আছে, যাহা একদিকে যেমন আমাদের জ্ঞানানুরূপে আমাদের কাছে ভাসে, তেমনি অগুরূপে নিজস্ব সত্ত্বাবান্ও বটে।^২

একথা অবশ্য আমি বুঝি, স্বয়ংসংবন্ধ ও অবভাস একই অর্থে দুই বস্তু নয়, অর্থাৎ যে অর্থে স্বয়ংসং পদার্থকে বস্তু বলা যায়, সেই অর্থে অবভাসকে বস্তু বলা যায় না। কিন্তু বস্তু (থিং) কথা অত্যন্ত ব্যাপক অর্থে ব্যবহৃত হইয়া থাকে। স্বয়ংসং পদার্থ ত এক বস্তু বটেই, এবং অবভাসকেও যদি বস্তু বলা যায় এবং অবভাস যদি স্বয়ংসং বস্তু হইতে ভিন্ন হয়, তাহা হইলে এখানে দুই বস্তু পাইতেছি একথা বলিতে পারিব না কেন? আমি বলিতে চাই, অবভাসও এক রকম বস্তু বটে। ঘটপটাাদিকে বস্তু বলিতে আমরা সাধারণতঃ কোন আপত্তি করি না, ঐ গুলিই ত অবভাস। এবং কান্টের মতে দ্রব্যত্ব সত্তা প্রভৃতি বৌদ্ধিক প্রকার অবভাসেই প্রযোজ্য। এই সব প্রকার প্রয়োগ করিতে পারি বলিয়াই অবভাসকে বিষয়রূপে জানিতে পারি। দ্রব্যত্ব সত্তা প্রভৃতি ধর্ম যদি অবভাসের থাকে, তাহা হইলে তাহা বস্তু-পদবাচ্য হইবে না কেন বুঝিতে পারা যায় না।

আমার পুরোবর্তী টেবিল যে একটী বস্তু সে বিষয়ে কেহ সন্দেহ করে না, এবং এই টেবিল স্বয়ংসং বস্তু নয়, ইহাও কান্টের মত; সুতরাং

১। Strictly speaking, there are not two things, but only one thing, considered in two different ways: the thing as it is in itself and as it appears to us. *Kant's Metaphysics of Experience*. Vol. I, p. 61.

২। es ist jedesmal nur ein Etwas, das einerseits uns erfahrungsmässig gegeben ist.....andererseits aber auch ganz unabhängig davon ein Dasein an und für sich hat.

Kant und Das Ding an sich, p. 20.

স্বয়ংসং পদার্থ বস্তুস্তর হইবে তাহাতে আর সন্দেহ কি ? যদি টেবিল ও তৎসম্পর্কিত স্বয়ংসং পদার্থ দুই বস্তু না হয়, তাহা হইলে তাহার। একই বস্তু ; এবং আমাদের বলিতে হয়, একই বস্তু জ্ঞাত ও অজ্ঞাত ; কেন না কাণ্টের মতে আমরা স্বয়ংসং বস্তুকে জানিতে পারি না এবং টেবিলকে নিশ্চয়ই জানি। একই বস্তুকে জ্ঞাত ও অজ্ঞাত বলাতে কে-বিরোধের সৃষ্টি হয়, তাহা আর পৃথক করিয়া দেখাইয়া দিতে হয় না। বস্তুর একত্ব রক্ষা করিয়া এই বিরোধ হইতে পরিত্রাণ পাইতে হইলে বলিতে হয়, বস্তু এক হইলেও তাহার দুইটা রূপ, এবং একরূপে তাহা জ্ঞাত এবং অজ্ঞাতরূপে অজ্ঞাত। কিন্তু এই স্বয়ংসং বস্তুই যদি কোন একরূপে আমাদের দ্বারা জ্ঞাত হইল, তাহা হইলে ইহা অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়, একথা কাণ্ট কি করিয়া বলিলেন ? এই কথা বলিলেই ত হইত যে, তাহা আমরা সম্পূর্ণরূপে জানি না। তাহাটী কি কাণ্টের অভিপ্রায় ? দ্বিতীয়তঃ স্বয়ংসং ও অবভাসকে যদি দুই বস্তু বলা না যায়, তাহা হইলে তাহা একই বস্তুর দুই রূপ, ঠিকাই বা কি করিয়া বলা যায় ? নিশ্চয়ই যেই অর্থে স্বয়ংসত্তা বস্তুর রূপ, সেই অর্থে অবভাসও তাহার রূপ নয়। তার উপর জ্ঞাত ও অজ্ঞাতকে সমপর্যায়ে ফেলিয়া উভয়কেই সমানভাবে এক বস্তুর রূপ বলিয়া ভাবা নিশ্চয়ই খুব সহজ নয়। তার চেয়ে স্বয়ংসং পদার্থও অবভাসকে দুই পৃথক বস্তু বলিয়া ভাবাই ত সহজ।

স্বয়ংসং ও অবভাসের মধ্যে যদি ঐক্য রাখিতে হয়, তাহা হইলে ত বলিতে হয়, যত স্বয়ংসং, তত অবভাস। যদি কোন অবভাস থাকে এবং তদভিন্ন স্বয়ংসং না থাকে, তাহা হইলে ত অবভাস স্বয়ংসং হইতে পৃথক বস্তু হইয়া দাঁড়াইবে। তবে কি বলিব, প্রত্যেক অবভাসেরই তদভিন্ন একটা স্বয়ংসং আছে ? একটা ঘটের অনুরূপ কয়টা স্বয়ংসং আছে ? এক না বহু ? ঘটের বিভিন্ন অবয়ব ও ত এক একটা অবভাস। এই বহু অবয়বের জন্য কি বহু স্বয়ংসং মানিব ? ঘটের মধ্যে যতগুলি অণু আছে, ঘটানুরূপ স্বয়ংসংও কি ততগুলি ? অন্ততঃ অবভাস যে বহু তাহা আমাদের মানিতে হয়। এবং স্বয়ংসং যদি অবভাসের সঙ্গে তাদাত্ম্যাপন্ন হয়, তাহা হইলে স্বয়ংসংকেও বহু বলিয়া আমাদের ধরিতে হয়। সেই রকম অবস্থায়, কাণ্ট যে এক যায়গায় বলিলেন, এই অবভাসিক দৃশ্য প্রপঞ্চের মূলে, আত্মা ও অনাত্মাক্রমে দুই বস্তু না থাকিয়া, মূলতঃ

একই বস্তু থাকিতে পারে, সে কথার কি অর্থ হইবে? আমি একথা বলিতেছিলাম যে, কাট্ নিশ্চিতভাবে মনে করিবেন, সমস্ত দৃশ্য প্রপঞ্চের মূলে এক অদ্বিতীয় স্বয়ংসং বস্তু রহিয়াছে। তবে তিনি নিশ্চয়ই মনে করিতেন, এই রকম হইতে পারে। অর্থাৎ একই স্বয়ংসং বস্তু সমস্ত দৃশ্য প্রপঞ্চের মূলে থাকিলেও তাঁহার অণু কোন দার্শনিক সিদ্ধান্তের অনুপপত্তি হইবে না। সুতরাং আমি বলিতে চাই, কান্টীয় দর্শন সম্মত পদার্থের এরকম ব্যাখ্যা করিতে হইবে না, যাহাতে কাট্ এখানে যে সম্ভাবনার কথা বলিতেছেন, তাহা অসম্ভব হইয়া পড়ে। আমরা অসংখ্য অবভাস অনুভব করিতেছি। তাহাদের এক একটি (প্রত্যেকটাই) যদি (কোন) এক একটি স্বয়ংসংবস্তুর দৃশ্যরূপ হয়, তাহা হইলে ত অসংখ্য স্বয়ংসং বস্তুর অস্তিত্ব কল্পনা করিতে হয়। তাহাই কাট্‌এর মত হইলে সমস্ত দৃশ্য প্রপঞ্চের মূলে একই স্বয়ংসং বস্তু থাকিতে পারে, একথা তিনি বলিতে পারিতেন না। সুতরাং আমাদের স্বীকার করিতে হয়, আবভাসিক জগতের মূলে এক স্বয়ংসংবস্তু আছে, না বহু স্বয়ংসং বস্তু আছে সে সম্বন্ধে আমরা বাস্তবিক কিছুই বলিতে পারি না। স্বয়ংসং বস্তুর সঙ্গে দৃশ্যমান অবভাসের যে সাদৃশ্যাदि কোন সম্বন্ধের কল্পনা করা যায় না, তাহা আগেই বলা হইয়াছে। এখন বলিতে চাই, অবভাসকে স্বয়ংসং-বস্তুর একরূপ বলা ত দূরের কথা, স্বয়ংসং ও অবভাসের মধ্যে কোন সাক্ষাৎ তাত্ত্বিক সম্বন্ধই নাই। দৃশ্য সর্পের যেরকম তাহার মূলভূত রজ্জুর সঙ্গে বাস্তব কোন কোন সম্বন্ধ নাই, বর্তমান ক্ষেত্রেও তদ্রূপ। একথা সভ্য যে, মূলে স্বয়ংসংবস্তুর কোন প্রকার উদ্ভেদনা না থাকিলে আমাদের জ্ঞানশক্তির কোন ক্রিয়াই হইত না এবং অবভাস রূপ বিষয় ও নির্মিত হইত না। কিন্তু এই বুদ্ধিনির্মিত বিষয়ই যে আমাদের জ্ঞানশক্তির উদ্ভেদক (স্বয়ংসং) পদার্থের একরূপ, তাহা বলিতে যাওয়া সাহস মাত্র বলিয়া মনে হয়। বুদ্ধিনির্মিত বিষয় হইতে, জ্ঞানশক্তির উদ্ভেদক স্বয়ংসং পদার্থ কিরূপ, এমন কি, এক না বহু, সে বিষয়ে আমরা কিছুই অনুমান করিতে পারি না। সুতরাং এই আবভাসিক বিষয়কে স্বয়ংসং বস্তু হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন বলিয়া কল্পনা করাই সমীচীন মনে হয়।

এখনই বলিলাম, স্বয়ংসংবস্তুর সঙ্গে অবভাসের কোন বাস্তব, অন্ততঃ সাক্ষাৎ, সম্বন্ধ নাই। কিন্তু অবভাসের কল্পনার সঙ্গে স্বয়ংসংবস্তুর কল্পনা

ঘনিষ্ঠভাবেই জড়িত বলিয়া মনে হয়। অবভাসের কল্পনা ব্যতিরেকে স্বয়ংসত্তের কল্পনা করা কঠিন। অবভাস বলিতে কি বুঝায়, যদি স্পষ্ট করিয়া বুঝিতে পারা যায়, তাহা হইলে স্বয়ংসংবস্ত বলিতে কি বোঝা উচিত তাহাতে কোন সন্দেহ থাকে না। আমাদের জ্ঞানব্যাপারে কল্পনা শক্তি যে অনেক কিছু কাজ করে, সে কথা কাণ্ট খুব ভাল করিয়াই বুঝিয়া ছিলেন। আমাদের মন বা বুদ্ধি যে নিজ থেকে অনেক কিছু দিয়া জ্ঞানের বিষয় নির্মিত করে, সে বিষয়ে কাণ্টের কোন সন্দেহ ছিলনা। তাই যদি হয়, তবে ত আমাদের বলিতে হয়, জ্ঞানের বিষয় আমাদের মনগড়া রূপেই আমাদের কাছে প্রতিভাত হয়। জ্ঞানের আদিম উপাদান প্রথমতঃ মানবীয় অনুভবের বিশিষ্ট আকারে (দেশ ও কালে) গৃহীত হইয়া, বৌদ্ধিক প্রকার পরিচ্ছেদ ধারণ করিয়া আমাদের জ্ঞানে বিষয়রূপে ভাসে। প্রকারপরিচ্ছেদরহিত বিষয়ের নগ্নরূপ কখনই আমরা প্রত্যক্ষ করিতে পারি না। সুতরাং বুঝিতে পারা যায়, আমাদের জ্ঞানীয় বিষয় কোন বস্তুর ঠিক ঠিক প্রতিকৃতি নয়। জলে প্রস্তরখণ্ড নিষ্কিপ্ত হইলে তরঙ্গের সৃষ্টি হয়; কিন্তু তরঙ্গ কখনই প্রস্তরের স্বরূপ প্রকাশ করে না। সেই রকম, যে বস্তুর দ্বারা প্রভাবিত হইয়া আমাদের জ্ঞানশক্তি বিষয় নির্মাণে প্রবৃত্ত হয়, বুদ্ধিনির্মিত বিষয় কখনই সেই বস্তুর প্রতিকৃতি হইতে পারে না। সুতরাং কাণ্ট বিবৃত জ্ঞান প্রক্রিয়া মানিতে হইলে জ্ঞানীয় বিষয়কে অবভাসমাত্রই বলিতে হয়। আর শুধু অবভাসই যদি জ্ঞানের বিষয় হয়, তাহা হইলে অবভাসের মূলে যে স্বয়ংসং স্বতন্ত্র বস্তুর কল্পনা করিতে আমরা বাধ্য হই, সে বস্তু সর্বদা অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়ই থাকিবে। স্বয়ংসংবস্ত যখন অবভাস নয়, অর্থাৎ অবভাস হইতে ভিন্ন বলিয়াই যখন স্বয়ংসত্তের কল্পনা করিয়া থাকি, তখন তাহাকে অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় বলিয়াই ভাবিতে হয়। কাণ্ট যখন বলিলেন, স্বয়ংসংবস্ত অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়, তখন তিনি আমাদের নূতন কোন তথ্য জ্ঞাপন করিলেন না; স্বয়ংসং কথাটারই অর্থ ব্যক্ত করিয়া বলিলেন মাত্র।

এখানে প্রশ্ন উঠিতে পারে, আমরা যদি শুধু অবভাসই জানি, তাহা হইলে শুধু অবভাস নিয়াই আমরা সন্তুষ্ট থাকি না কেন? তদতিরিক্ত স্বতন্ত্র স্বয়ংসংবস্ত মানিবার প্রয়োজন কি?

আমাদের জ্ঞাত ও জ্ঞেয় বিষয় মাত্রই অবভাস, সে বিষয়ে সন্দেহ নাই ; এবং এই বিষয় যে অনেকাংশে বুদ্ধি নির্মিত তাহাও না মানিয়া পারা যায় না। কিন্তু আমাদের জ্ঞানশক্তি একেবারে নিজের থেকেই বিষয়ের সৃষ্টি করিতে পারে না, বিষয়ের আকার জ্ঞানশক্তি নিজে দিলেও বিষয়ের উপাদান অগ্রত্ব হইতে আহরণ করিতে হয়। জ্ঞানশক্তি কিয়ৎ-পরিমাণে স্বতঃক্রিয় হইলে ও কিয়ৎপরিমাণে তাহা পরতঃক্রিয়। আমাদের বুদ্ধি নিজ থেকে বিষয়সৃষ্টি করিতে পারে না, তজ্জগত জ্ঞানশক্তির উত্তেজক স্বয়ংসংবস্তুর সাহায্য দরকার, একথা স্বীকার করিয়া কাণ্ট জ্ঞান সম্বন্ধে তাঁহার গভীর অন্তর্দৃষ্টির পরিচয় দিয়াছেন। ‘আমি জানিতেছি’ বা আমার জ্ঞান হইতেছে’ আমাদের এই রকম বোধ হইতে হইলে জ্ঞান-শক্তিকে পরবশ হইয়া প্রবর্তিত হইতে হয়। যাহা হইতে আমাদের জ্ঞানশক্তি জ্ঞানব্যাপারে এই প্রবর্তনা বা উত্তেজনা পাইয়া থাকে, তাহাকেই স্বয়ংসংবস্তু বলা হইয়াছে।

তার উপর আমাদের আরও ভাবিয়া দেখিতে হইবে যে, শুধু সাপেক্ষ বা পরতত্ত্ববস্তু নিয়া আমাদের কাজ চলে না। অবভাস যে নিতান্ত আমাদের বুদ্ধি সাপেক্ষ, তাহা অনেকবার বলা হইয়াছে। শুধু অবভাসই আছে, স্বয়ংসং কিছু নাই, এই কথা বলিলে বলিতে হয় সব কিছুই পরতত্ত্ব, স্বতন্ত্র কিছু নাই। কিন্তু একথা আমরা ভাবিতেই পারি না। সাপেক্ষের মূলে নিরপেক্ষ, পরতত্ত্বের মূলে স্বতন্ত্র আছে বলিয়া আমরা ভাবিতে বাধ্য। সেইজগত অবভাসের মূলে স্বয়ংসংবস্তু আছে, একথা আমরা না ভাবিয়া পারি না। তবে স্বয়ংসংবস্তু সম্বন্ধে অণু কোন ভাবাত্মক বোধ আমাদের নাই। আমরা জানি, আমাদের জ্ঞান ব্যাপারের মূলে স্বতন্ত্র স্বয়ংসংবস্তু কিছু আছে, এবং তাহা অবভাস নয় ; কিন্তু তাহার স্বরূপ সম্বন্ধে আমাদের কোন জ্ঞান নাই। যে অর্থে অবভাসকে জানি, সেই অর্থে স্বয়ংসংবস্তুর মোটেই জানি না। কিন্তু না জানিলেও, স্বয়ংসংবস্তু যে কিছু আছে, তাহা আমরা ভাবিতে বাধ্য। কাণ্ট যে তাঁহার পরবর্তী ভাবপ্রবণ দার্শনিকদের মত স্বয়ংসংবস্তুর একেবারে উড়াইয়া দিয়া শুধু অবভাস নিয়া সমুদ্র খাকেন নাই, তাহাতে তাঁহার দার্শনিক মহত্বই প্রকাশ পাইয়াছে।

অভাব প্রত্যক্ষে সামান্যলক্ষণ সন্নিবর্ত

অধ্যাপক শ্রীজানকীবল্লভ ভট্টাচার্য, এম. এ, বেদান্ততীর্থ।

আজ একটি অপ্রচলিত বিষয়ের অবতারণা করিতেছি। আশাকরি, পাঠকবর্গ এই প্রবন্ধের শিরোনাম দেখিয়াই ধৈর্য্যচ্যুত হইবেন না। অভাব বিষয়ক বিচারই আমরা সচরাচর পড়ি না। এই প্রবন্ধে এই অভাববিষয়ক বিচারের অতি অপ্রচলিত একাংশের আলোচনা করা হইবে। আমরা যখন যে কোন পদার্থ ইন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষ করি তখন সেই পদার্থের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিবর্ত হইয়া থাকে। এই সন্নিবর্ত ইন্দ্রিয়-বিষয়-সম্বন্ধের নামান্তর। এই সন্নিবর্ত ছয় প্রকার। এই ছয় প্রকার সন্নিবর্তের নাম লৌকিক সন্নিবর্ত। এই ছয় প্রকার বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ সাধারণ লোকে বুঝিতে পারে। এইরূপ সম্বন্ধ স্বীকার করিতে সাধারণবুদ্ধিসম্পন্ন লোকের আপত্তি হইতে পারে না। ত্রায় বৈশেষিক দর্শন মতে অভাব অতিরিক্ত পদার্থ। যেমন দ্রব্য, গুণ, কর্ম প্রভৃতি স্বতন্ত্র পদার্থ সেইরূপ অভাবও স্বতন্ত্র পদার্থ। ইহা কাল্পনিক পদার্থ নয়। ইহা অধিকরণ হইতে অভিন্ন নয়। ‘ভূতলে ঘট নাই’ এই বাক্যের অর্থ ভূতলে ঘটাব্য আছে। ‘ভূতল একাকী আছে’ এইরূপ অর্থ নয়। কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে ভূতলের দুইটি রূপ আছে। একটি ইহার সঙ্গ ও অপরটি ইহার অসঙ্গ। ইহার অসঙ্গই অভাব পদার্থ। নৈয়ায়িকেরা বলেন যে অভাব অতিরিক্ত পদার্থ। পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তানুসারে আমরা যদি নৈয়ায়িক মত বুঝিতে চেষ্টা করি তাহা হইলে দেখিব যে ভূতল একটি ভাবপদার্থ ও ঘটাব্য অভাব পদার্থ। এই ভূতল ঐ অভাবের অধিকরণ। ঘটাব্য ভূতলে আশ্রিত হইয়া থাকে। ‘ঘটাব্য বিশিষ্ট ভূতল’ এই স্থলে ঘটাব্য বিশেষণ ও ভূতল বিশেষ্য। ভূতল ও ঘটাব্যের সম্বন্ধ বিশেষ্য ও বিশেষণের সম্বন্ধ। আমাদের চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত ভূতলের সংযোগ সম্বন্ধ হয়। এই ঘটাব্য বিশেষণরূপে ভূতলে থাকে। সুতরাং এই অভাবের সহিত চক্ষুর সংযুক্তবিশেষণতা সম্বন্ধ হয়। নানারূপ বিশেষণতার সাহায্যে

আমাদের অভাবের সাধারণ প্রত্যক্ষজ্ঞান হইয়া থাকে। কোন প্রাচীন নৈয়ায়িক সম্প্রদায় নৈয়ায়িকদের এই সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন না। তাঁহারা বলেন যে সাধারণ প্রত্যক্ষের দ্বারা আমরা অভাবকে জানিতে পারি না। তাঁহাদের মতের বিস্তৃত আলোচনা এই প্রবন্ধে করা হইবে।

অভাবের প্রত্যক্ষ বিষয়ক আলোচনা করিতে হইলে অভাব সম্বন্ধে কিছু পরিচয় দেওয়া আবশ্যিক। আমরা যখনই অভাবের কথা বলি অথবা আমরা যখন অভাব প্রত্যক্ষ করি তখন আমরা এই অভাবকে কোন পদার্থের অভাব বলিয়া বলি অথবা জানি। শুধু অভাবের কোন কালেই আমাদের জ্ঞান হয় না। আমাদের ঘটাব্যাপ্তি পটাব্যাপ্তি প্রভৃতির জ্ঞান হয় কিন্তু অবিশেষিত অভাবের কোন দিনই জ্ঞান হয় না। আমরা কোন দিনই বলি না যে আমরা অভাব দেখিতেছি অথবা ওখানে অভাব আছে। অভাব সব সময়েই বিশেষণের দ্বারা বিশেষিত হইয়া আমাদের জ্ঞানের বিষয় হয়। এখন দেখা যাক এই অভাবের বিশেষণ কোন্ পদার্থ হইয়া থাকে। ‘অভাব বলিলে’ এই অভাবটী কতাহার অভাব তাহা বলিতেই হইবে, তাহা না বলা পর্য্যন্ত অভাবের পরিচয়, অসম্পূর্ণ থাকিয়া যায়। যাহার অভাব তাহাকে অভাবের প্রতিযোগী বলা হয়। ‘ঘটের অভাব’ এই স্থলে ঘট এই অভাবের প্রতিযোগী : এই প্রতিযোগী অভাবের বিশেষণ। এই প্রতিযোগীর সাহায্যে একটী অভাবকে অন্য অভাব হইতে পৃথক করিয়া আমরা বুঝিতে পারি। এই প্রতিযোগীই অভাবের সব সময়ে (নিয়ত) বিশেষণ হয় এবং অভাব ব্যক্তি সমূহের পার্থক্য জানাইয়া দেয়। প্রতিযোগিতে ধর্ম্মের নাম প্রতিযোগিতা। ঘটাব্যাপ্তির অভাব ঘট। ঘটাব্যাপ্তির অভাব ঘট প্রতিযোগিতা। এই প্রতিযোগিতার উল্লেখ করিয়া অভাবের পরিচয় দেওয়া হয় বলিয়াই এখানে প্রতিযোগিতার কথা বলিলাম। ঘট যেখানে থাকে ঘটাব্যাপ্তি সেখানে থাকেনা। ঘট ও ঘটাব্যাপ্তি পরস্পর বিরুদ্ধ পদার্থ। এখন সকলের মনেই এ প্রশ্ন উঠিতে পারে যে ঘট যদি তাহার অভাবের বিরোধী পদার্থ হয় তাহা হইলে ঘট কিরূপে ঘটাব্যাপ্তির বিশেষণ হয়, কারণ, বিশেষণ বিশেষ্যের সহিত সম্বন্ধ হয় ইহাই হইল সর্ব্ববাদিসম্মত নিয়ম। এই প্রশ্নের উত্তর দিতে হইলে ঘট ও ঘটাব্যাপ্তির বিরোধ কিরূপ স্থলে হয় তাহা বুঝিতে হইবে। তাহার পরে দেখিতে হইবে তাহাদের বিশেষ্য বিশেষণ সম্বন্ধ হয় কি না।

ঘটাভাবের সহিত ঘটের বিরোধ বলিলে আমাদের বক্তব্য বিষয়টী অতি স্থূল ভাবে বলা হইল। ঘট ও তাহার অভাবের বিরোধ হয় কোন সম্বন্ধ বিশেষকে আশ্রয় করিয়া। ঘট ভূতলে সংযোগ সম্বন্ধে থাকে এবং তাহার অবয়ব কপাল ও কপালিকাতে এই ঘটই সমবায় সম্বন্ধে থাকে। ঘট সংযোগ সম্বন্ধে কপালে থাকে না। সংযোগ সম্বন্ধে ঘটের অভাব কপালে আছে। নৈয়ায়িক পরিভাষানুসারে বলা হয় সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন প্রতিযোগিতাক—কপালবৃদ্ধি—ঘটাভাব। এর সরল অর্থ কপালে একটী অভাব ব্যক্তি আছে। এই অভাবের প্রতিযোগী ঘট। এবং এই প্রতিযোগীর সম্বন্ধ সংযোগ। এই সংযোগ সম্বন্ধ এই প্রতিযোগীর বিশেষণ এবং এই সম্বন্ধ এই প্রতিযোগীকে অগ্র প্রতিযোগী হইতে পৃথক করিয়া দেয়। সমবায় সম্বন্ধে ঘট কপালে থাকিলেও সেই ঘটাভাব এই কপালে থাকিতে পারে যে ঘটাভাবের প্রতিযোগী সংযোগসম্বন্ধ দ্বারা বিশেষিত। সুতরাং ঘটের সহিত ঘটাভাবমাত্রের বিরোধ নাই। নৈয়ায়িকদের মতে অভাব তাহার প্রতিযোগীতে প্রতিযোগিতা সম্বন্ধে থাকে এবং প্রতিযোগী তাহার অভাবে প্রতিযোগিতাকর সম্বন্ধে থাকে। অতএব প্রতিযোগী তাহার অভাবের বিশেষণ হইতে পারে।

এখন আমরা প্রকৃত বিষয়ের আলোচনা আরম্ভ করি। অভাবের প্রত্যক্ষ কেমন করিয়া হইয়া থাকে তাহার আলোচনা এই প্রবন্ধে করিব না। এই প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয় অভাবের প্রত্যক্ষ সাধারণ সন্নি-
কর্ষের দ্বারা হয় না, অসাধারণ সন্নির্কর্ষের আবশ্যকতা আছে, যদি থাকে তাহা হইলে সেই অসাধারণ সন্নির্কর্ষটী কি? কোন একটী ব্যক্তির অভাবকে আমরা বিশেষাভাব বলি। এক জাতীয় সকল ব্যক্তির অভাবকে আমরা সামান্তাভাব বলি। ক এর বাটীতে খ এর বাটীতে যে ঘট আছে সেই ঘট নাই। ক এর বাটীতে অগ্র ঘট থাকিলেও খ এর বাটীর ঘট নাই। ক এর বাটীতে উক্ত ঐ ঘটের অভাব আছে। ইহা ঘটের বিশেষাভাব, অর্থাৎ বিশিষ্ট ঘটের অভাব। গ এর বাটীতে যদি কোন ঘটই না থাকে তাহা হইলে এই ঘটাভাব ঘটসামান্তের অভাব। ইহার নাম ঘটসামান্তাভাব। নৈয়ায়িক মতে ঘটের সামান্তাভাব প্রত্যেক ঘট ব্যক্তির যত অভাব আছে তাহার সমষ্টি নয়, ইহা একটী অতিরিক্ত অভাব। ঘটের সামান্তাভাবকে কেন অতিরিক্ত বলা হয় তাহা এ প্রবন্ধে আলোচিত

হইবে না। এখন আমরা ধরিয়া লইব যে ঘট্টের সামান্যভাব একটী অতিরিক্ত অভাব। এই ঘটসামান্যভাবের প্রতিযোগী কে? এরং প্রতিযোগীর অগ্ন্য কোন পরিচয় দিবার প্রয়োজন নাই, শুধু এই কথা বলিলেই চলিবে যে ইহার প্রতিযোগিমাত্রই ঘট্বে দ্বারা বিশেষিত। সকল ঘট ব্যক্তির সামান্য ধর্ম্য ঘটত্ব। এই ঘট্বে দ্বারা বিশেষিত ব্যক্তি মাত্রই এই ঘটভাবের প্রতিযোগী। প্রতিযোগীকে না জানিলে অভাব জানা হয় না। ঘট্বে দ্বারা বিশেষিত ব্যক্তি অসংখ্য। তাহাদের প্রত্যেককে পৃথক্ পৃথক্ করিয়া জানা মানুষের পক্ষে অসম্ভব। আমরা যখন 'এই ঘট' এইরূপে একটী ঘটকে জানি তখন ঘট ব্যক্তি এবং ঘটত্ব জ্ঞানি। এই ঘটত্ব জ্ঞানি পরম্পরা সম্বন্ধে আমাদের চক্ষু-বিশ্রিয়ার সহিত সম্বন্ধ হয়। এই ঘটত্ব জ্ঞানি সহিত সকল ঘটব্যক্তির সম্বন্ধ আছে। কারণ ঘট ব্যক্তিকে ঘট রূপে বুঝিতে হইলেই তাহার সহিত ঘটত্ব জ্ঞানি সম্বন্ধ স্বীকার করিতেই হইবে। এই ঘট্বে সাহায্যে আমরা সকল ঘট ব্যক্তিকে জানিয়া থাকি। এস্থলে ঘটত্বই সন্নিকর্ষের কাজ করিয়া থাকে। এই সন্নিকর্ষের নাম সামান্যলক্ষণ সন্নিকর্ষ। ইহারই সাহায্যে আমাদের সকল ঘটব্যক্তির জ্ঞান হইয়া থাকে। এইভাবে সকল ঘটব্যক্তি জ্ঞাত হইলে আমাদের ঘটভাব জ্ঞান সম্ভবপর হয়। অতএব ঘটভাব প্রত্যক্ষ করিতে হইলে সামান্যলক্ষণ সন্নিকর্ষের আবশ্যকতা আছে। ইহাই প্রাচীন নৈয়ায়িকদিগের সিদ্ধান্ত।

এই সিদ্ধান্তের বিপক্ষে একদল নবানৈয়ায়িক বলিয়া থাকেন যে সকল প্রতিযোগীর জ্ঞান না হইলে যে সামান্যভাবের জ্ঞান হয় না একথা বলা চলে না। প্রতিযোগীর যে ধর্ম্য সকল প্রতিযোগিতেই থাকে এবং প্রতিযোগি ভিন্ন অপর কোথাও থাকেনা তাহাকে প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক বলে। যেমন ঘট-সামান্যভাবের প্রতিযোগী সকল ঘটব্যক্তি। সমস্ত ঘটব্যক্তিতেই ঘটত্ব থাকে। এই ঘটত্ব ঘট ভিন্ন অগ্ন্য কোন ব্যক্তিতে থাকে না। এই ঘটভাবের প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক ঘটত্ব। এই ঘট্বে দ্বারা বিশেষিত যে কোন ঘটজ্ঞান ঘটভাব প্রত্যক্ষের কারণ। অতএব ঘটের সামান্যভাব প্রত্যক্ষ করিতে হইলে সকল ঘট ব্যক্তির পূর্বোক্ত উপায়ে প্রত্যক্ষের প্রয়োজন নাই। পূর্বোক্ত উপায়ে সকল ঘটব্যক্তির সামান্যভাব প্রত্যক্ষের নাম ঘটের অলৌকিক প্রত্যক্ষ। অতএব ঘটের

সামান্যভাবে প্রত্যক্ষ করিতে হইলে সামান্যলক্ষণ সন্নিবন্ধ স্বীকারের কোন আবশ্যকতা নাই।

রঘুনাথ শিরোমণি বলেন যে অভাব প্রত্যক্ষের হেতুরূপে প্রতিযোগি-
জ্ঞানের কোনই আবশ্যকতা নাই। অভাবজ্ঞানটির আকার কিরূপ তাহা
দেখা যাক্। অভাবজ্ঞানে অভাব বিশেষ্য হয়। এই অভাবের প্রতিযোগী
এই অভাবের বিশেষণ হয়। এবং প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক এই প্রতিযোগীর
বিশেষণ হয়। এই অভাবজ্ঞানে বিশেষ্যের বিশেষণ আছে এবং এই
বিশেষণেরও বিশেষণ আছে। এখন একটা দৃষ্টান্তের সাহায্যে এই
বিষয়টা আরও স্পষ্ট করিয়া বলিবার চেষ্টা করিয়া দেখা যাক্। ঘটাভাবের
প্রত্যক্ষ ইহা একটা জ্ঞান। এই জ্ঞানে অভাব বিশেষ্য। ঘট এই অভাবের
প্রতিযোগী। ইহা এই অভাবের বিশেষণ। এবং ঘটক এই প্রতিযোগীর
বিশেষণ। এইস্থলে ঘটকই প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক। যে জ্ঞানের বিশেষ্য
বিশেষণের দ্বারা বিশেষিত হয় এবং এই বিশেষণের বিশেষণ থাকে তাহাকে
বিশিষ্ট বৈশিষ্ট্যাবগাহি বোধ বলে। বিশেষণের বিশেষণকে বিশেষণতা-
বচ্ছেদক বলে। যে জ্ঞানের যেটা বিশেষণ হয় তাহাকে সেই জ্ঞানের
প্রকার বলে। যে জ্ঞানের ঘট বিশেষণ হয় তাহাকে ঘটপ্রকারক জ্ঞান
বলে। যে জ্ঞানে বিশেষণতাবচ্ছেদক বিশেষণ হয় তাহাকে বিশেষণতা-
বচ্ছেদক প্রকারক জ্ঞান বলে। বিশিষ্ট বৈশিষ্ট্যাবগাহি বুদ্ধির প্রতি
বিশেষণতাবচ্ছেদক প্রকারক জ্ঞান কারণ। ঘটাব জ্ঞান বিশিষ্ট-
বৈশিষ্ট্যাবগাহি জ্ঞান। এই জ্ঞানের প্রতি ঘটপ্রকারক জ্ঞান কারণ।
এই ঘট জ্ঞানই বিশেষণতাবচ্ছেদক প্রকারক জ্ঞান। এই স্থলে ঘটক
বিশেষণ ঘটের বিশেষণ। এই ঘটপ্রকারকজ্ঞানই ঘটাব জ্ঞানের
প্রতি হেতু। ঘটাব প্রত্যক্ষের কারণ ঘটজ্ঞান নয় কিন্তু ঘটপ্রকারক
জ্ঞান। অতএব সামান্যলক্ষণসন্নিবন্ধের কোনই প্রয়োজনীয়তা নাই।
এখন আপত্তি উঠিতে পারে অভাব প্রত্যক্ষের প্রতি প্রতিযোগিজ্ঞান যদি
কারণ না হয় তাহা হইলে প্রতিযোগিশূন্য অভাবের প্রত্যক্ষ হয় না কেন?
অর্থাৎ আমরা ঘট নাই একথা বলি কেন, আমাদের বলা উচিত শুধু
'নাই'। এর উত্তরে রঘুনাথ শিরোমণি বলিতে পারেন যে অভাবের
প্রতিযোগিদ্বারা অবিশেষিত হইয়া যে প্রত্যক্ষ হয় না তাহার অশ্রু কারণ
আছে। অভাবপ্রত্যক্ষে ইন্দ্রিয়সন্নিবন্ধবিশেষ যে কারণ তাহা সকলকেই

স্বীকার করিতে হইবে। প্রতিযোগিতাবচ্ছেদক প্রকারক জ্ঞানেও ইন্দ্রিয় সন্নিবর্ত বিশেষের সাহায্যে এই অভাবের প্রত্যক্ষ উৎপাদিত হইয়া থাকে, এই জ্ঞানই কেবলমাত্র অভাবের জ্ঞান হয় না।

এই মতের সমালোচনা প্রসঙ্গে পূর্বকথিত নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের শিষ্যেরা অনেক যুক্তি দেখাইয়াছেন। সেই দোষগুলির এই প্রবন্ধে আলোচনা করিব না, কারণ, এই দোষগুলি উভয়পক্ষের সাধারণ দোষ এবং এই দোষগুলির উদ্ধারের পথও একই ধরনের। কিন্তু তাঁহারা একটা বিশেষ দোষ দেখাইয়াছেন। সেই দোষটির আলোচনা এই প্রবন্ধে করিব। রঘুনাথ শিরোমণির মত আমরা গ্রহণ করিতে পারি না, কারণ এই মত গ্রহণ করিলে আমাদের বড় দীর্ঘাকারের কার্য ও কারণ মানিতে হয়। তাঁহার অভাব জ্ঞান বিশিষ্ট বৈশিষ্ট্যাবগাহিবোধ। অর্থাৎ এই জ্ঞানটা এমন একটা কার্য যাহার বিশেষ্য, বিশেষণ প্রভৃতি অনেকগুলি অংশ আছে। এই জ্ঞান সমবায় সম্বন্ধে আত্মাতে থাকে। এই জ্ঞানের কারণ বিশেষণতাবচ্ছেদক প্রকারক জ্ঞান। এই জ্ঞানের আকারও বেশ বড়। এই জ্ঞানও সমবায় সম্বন্ধে আত্মাতে থাকে। এই কার্যজ্ঞান ও ও কারণজ্ঞান সমবায় সম্বন্ধে আত্মারূপ একই আধারে থাকে। কার্য ও কারণের অল্প কোন দোষ নাই বটে কিন্তু এই পথটা বড়ই দীর্ঘ। যাহারা প্রতিযোগিজ্ঞানকে অভাব জ্ঞানের কারণরূপে বলেন তাঁহারা দেখাইয়াছেন যে তাঁহাদের পথটা আরও স্বল্প।

তাঁহাদের মতে অভাবপ্রত্যক্ষকে বিশিষ্ট বৈশিষ্ট্যাবগাহি জ্ঞান বলিয়া বলিবার কোনই প্রয়োজন নাই। অভাবপ্রত্যক্ষকে শুধু বিশিষ্ট জ্ঞানরূপে বুঝিলেই চলিবে। অভাব বিশেষ্য ও প্রতিযোগী বিশেষণ। প্রতিযোগীর বিশেষণ অভাবের জ্ঞান কালে জ্ঞাত হয় কি না তাহা জানিবার প্রয়োজন নাই। যে জ্ঞানে বিশেষ্য ও বিশেষণ প্রতীয়মান হয় তাহাকে বিশিষ্ট জ্ঞান বলে। এই অভাব জ্ঞানের বিষয় অভাব। সকল জ্ঞান যেরূপ বিষয়তা সম্বন্ধে স্বীয় বিষয়েতে থাকে এই জ্ঞানও সেইরূপ বিষয়তা সম্বন্ধে অভাবেতে থাকে। এই অভাব জ্ঞানের প্রতি কারণ জ্ঞান। এখন দেখা যাক কিরূপ জ্ঞান কারণ। তাঁহারা বলেন যে জ্ঞান পরম্পরা সম্বন্ধে অভাবে থাকে সেই জ্ঞান কারণ। সেই পরম্পরা সম্বন্ধটা হইতেছে স্বপ্রকারীভূত ধর্মাবচ্ছিন্ন প্রতিযোগিতাক্ষ সম্বন্ধ। এখন এই সম্বন্ধটির

বিশেষ বিবরণ প্রয়োজনীয়। প্রত্যক্ষের বিষয় যে অভাব সেই অভাবে প্রতিযোগিতাক্ষ সম্বন্ধে প্রতিযোগী থাকে। এবং এই প্রতিযোগী প্রতিযোগিজ্ঞানের বিষয়। এবং এই প্রতিযোগী প্রতিযোগিজ্ঞানের বিশেষণরূপে প্রতীয়মান হয়। এই জ্ঞানের প্রতিযোগীর সহিত সাক্ষাৎ সম্বন্ধ আছে এবং প্রতিযোগীর সহিত অভাবের সাক্ষাৎ সম্বন্ধ আছে। সুতরাং এই জ্ঞানের প্রতিযোগীকে দ্বার করিয়া অভাবের সহিত সম্বন্ধ ভালভাবেই স্থাপিত হইতে পারে। এখানে দুইটা পৃথক পৃথক সম্বন্ধ মিশিয়া একটা জটিল সম্বন্ধের সৃষ্টি করিয়াছে। এখানে শুধু জ্ঞান ও এই সম্বন্ধের কথা বলিলেই আমরা প্রতিযোগিজ্ঞানকে পাইব। কারণ অত্ কোন জ্ঞান এই সম্বন্ধে অভাবের সহিত সম্বন্ধ হয় না। কার্য ও কারণের অবয়ব ক্ষুদ্র করিয়া আমরা সম্বন্ধের আকার যতই বড় করিনা কেন তাহাতে দোষ হয় না। ইহারই নাম সম্বন্ধ মুদ্রা। এই প্রক্রিয়ানুসারে কার্য এবং কারণ উভয়ই স্বল্লাকার। কার্য বিশিষ্টজ্ঞান এবং কারণ জ্ঞান। অতএব এই মতে কার্যকারণ ভাবের লাঘব দেখান হইয়াছে।

রঘুনাথের পরবর্তী আরও নবীন নৈয়ায়িকের দল বলেন যে প্রতিযোগিজ্ঞানকে অভাব প্রত্যক্ষের কারণ বলিয়া স্বীকার করিলেও প্রতিযোগিদ্বারা অবিশেষিত অভাবের প্রত্যক্ষের আপত্তি এই নিয়মানুসারে বারণ করা যায় না। তাঁহারা একটা দৃষ্টান্তের উল্লেখ করিয়া থাকেন। এই দৃষ্টান্তটা ভ্রমজ্ঞানের দৃষ্টান্ত। ঘটজ্ঞানের বিরোধী অভাব ঘটের অভাব নয়। এইরূপ নিশ্চয় হইলে আমাদের ঘটাব্যবহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। ঘটরূপ প্রতিযোগীর জ্ঞান থাকিলেও আমাদের এইস্থলে ঘটাব্যবহার জ্ঞান হইতে পারে না। এই অভাব ঘটাব্যবহার নয় এইরূপ নিশ্চয় থাকিলে ‘ঘটাব্যবহার জ্ঞান’ উৎপন্ন হইতে পারে না। ইহা ঘটাব্যবহার নয় এই নিশ্চয় ‘ইহা ঘটাব্যবহার’ এই বুদ্ধির প্রতিবন্ধক। যাহা থাকিলে যাহা উৎপন্ন হয় না তাহাকে তাহার প্রতিবন্ধক বলে। ক থাকিলে যদি খ উৎপন্ন না হয় তাহা হইলে ক খ এর প্রতিবন্ধক। আমার নিশ্চয় ভ্রমাত্মক হইলেও ইহা প্রতিবন্ধক হয়। এইরূপ স্থলে ঘট বিশেষিত অভাব বুদ্ধি হইতে পারে না। শুধুই ‘নাই’ এইরূপ জ্ঞান হয় ইহা বলিতে হইবে।

এই সমালোচনা যুক্তিসঙ্গত বলিয়া বোধ হয় না। প্রতিবাদী বলেন যে ইহা ঘটাব্য নয়। এইরূপ জ্ঞানেও ঘট বিশেষণ হইতেছে। এই প্রতিবন্ধক জ্ঞান ঘটদ্বারা বিশেষিত হওয়ায় এইরূপ প্রতিবন্ধক জ্ঞান হওয়া অসম্ভব। এইরূপ প্রতিবন্ধক জ্ঞান যদি সম্ভবপর না হয় তাহা শুধু অভাবের প্রত্যক্ষ যে উৎপন্ন হয় সেপক্ষে কোন যুক্তিসঙ্গত কারণ দেখিতে পাওয়া যায় না।

পরবর্তী নৈয়ায়িকেরা অপর একটী দৃষ্টান্ত দেখাইয়াছেন এবং বলেন যে এক্ষেত্রে প্রতিযোগিতাশূন্য অভাবের জ্ঞান হইতে পারে। অভাব প্রতিযোগিতা সম্বন্ধে ঘটবিশিষ্ট হইতে ভিন্ন। এখানে ঘটাব্যের নাম না করিয়া প্রতিযোগিতা সম্বন্ধে ঘট বিশিষ্ট বলা হইয়াছে। প্রতিযোগিতা সম্বন্ধে ঘটবিশিষ্ট ঘটাব্যই হইয়া থাকে। ঘট বিশিষ্ট হইতে ভিন্ন এই রূপ নিশ্চয় থাকিলে ঘটবিশিষ্টের জ্ঞান হইতে পারে না। অতএব এই স্থলে প্রতিযোগিবিশুক্ত অভাবের জ্ঞান হইয়া থাকে একথা সর্ববাদিসম্মত। এইরূপ স্থলে প্রতিযোগিজ্ঞানকে যাঁহারা অভাব প্রত্যক্ষের প্রতি হেতু বলিয়া স্বীকার করেন তাঁহারাও অভাবভেদকে হেতু বলিয়া স্বীকার করিতে বাধ্য। এবং এইজন্যে প্রতিযোগিজ্ঞানকে অভাবপ্রত্যক্ষের কারণ বলিয়া স্বীকার করিবার কোন যুক্তি দেখা যায় না। যদি কোন স্থলে প্রতিযোগিজ্ঞান ব্যতীত অভাবপ্রত্যক্ষ সম্ভবপর হয় তাহা হইলে প্রতিযোগিজ্ঞানকে অভাবপ্রত্যক্ষের কারণ বলিয়া স্বীকার করিবার কি রাজশাসন থাকিতে পারে ?

অপর নৈয়ায়িক দল বলিয়া থাকেন যে অভাবের প্রতিযোগিবিশুক্তভাবে প্রত্যক্ষ স্বীকার করিলে কোনই দোষ হয় না। 'শূন্য' এই প্রকার জ্ঞান আমাদের হইয়া থাকে। এবং এই জ্ঞান প্রামাণিক। প্রতিযোগিজ্ঞানকে অভাবপ্রত্যক্ষের কারণ বলিয়া মানিবার পক্ষে কোনই প্রমাণ নাই।

উপসংহারে আমরা এই কথা বলিতে চাই যে প্রাচীন নৈয়ায়িকদিগের মত নব্য নৈয়ায়িকগণ গ্রহণ করেন নাই। প্রতিযোগাবিশেষিত অভাবের প্রত্যক্ষ স্বীকার করিয়া নব্য নৈয়ায়িকগণ অভাবের বাস্তবতা আরও দৃঢ়ভাবে প্রমাণিত করিয়াছেন। এই অভাব-কল্পিত পদার্থ নয়। এই অভাব

অধিকরণ হইতে অভিন্নও নয়। কিন্তু অভাব যখন প্রতিযোগিবিশেষিত হইয়া প্রত্যক্ষ হয় তখন প্রতিযোগীর জ্ঞান কিরূপে হয় তাহা পরবর্তী নৈয়ায়িকগণ ভাল করিয়া বিচার করেন নাই। অভাব প্রত্যক্ষের পক্ষে প্রতিযোগিজ্ঞানের কারণতা স্বীকার করিলেও সামান্যলক্ষণ সন্নিবর্ত স্বীকারের কোনই আবশ্যকতা যে নাই তাহা সকল নব্য নৈয়ায়িকের সিদ্ধান্ত।

নাথযোগদর্শন

(শিবশক্তিতত্ত্ব)

অধ্যাপক শ্রীঅক্ষয় কুমার বন্দ্যোপাধ্যায়, এম. এ ।

যোগদর্শন বলিলে সাধারণতঃ মহর্ষি পতঞ্জলি প্রণীত দর্শন বুঝায়, এবং তদনুগত সাধনমার্গ ই যোগমার্গ নামে অভিহিত হয়। নাথযোগি-সম্প্রদায়ের মধ্যে এই যোগ দর্শন ও যোগ মার্গ একটি বিশিষ্ট রূপ পরিগ্রহ করিয়াছে। নাথযোগিসম্প্রদায় অত্যাশ্রয় সম্প্রদায়ের নিকট সাধারণতঃ হঠযোগী বলিয়া পরিচিত হইলেও, হঠযোগ এই সম্প্রদায়ের সাধনমার্গের একটি বিশেষ অংশমাত্র। এই অংশ বিশেষ সম্বন্ধে এই সম্প্রদায়ের সাধকগণ বিশেষজ্ঞ। মানুষ সুনিয়ত অনুশীলন দ্বারা তাহার দেহের প্রত্যেক অঙ্গ প্রত্যঙ্গের উপর বিরূপ প্রভুত্ব স্থাপন করিতে পারে, দেহের অন্তর্ভুক্ত প্রত্যেকটি যন্ত্রের ক্রিয়া কি প্রকারে সম্পূর্ণরূপে স্বেচ্ছাধীন করিতে পারে, স্বীয় প্রাণশক্তি ও মনঃশক্তিকে আয়ত্ত করিয়া কতদূর অলৌকিক শক্তিসম্পন্ন হইতে পারে, হঠযোগিগণ এবিষয়ে গুরুশিষ্য পরম্পরাক্রমে বহুল গবেষণা করিয়াছেন এবং অসামান্য কৃতিত্ব প্রদর্শন করিয়াছেন। হঠযোগদ্বারা মানুষ দেহেন্দ্রিয়মনের প্রভু হয়। কিন্তু দেহ, প্রাণ ও মনের উপর প্রভুত্ব প্রতিষ্ঠাতেই তাঁহাদের সাধনার শেষ নহে। ইহা দ্বারা যে দিব্যশক্তি ও দিব্যজ্ঞান লাভ হয়, তাহার সাহায্যে বিশ্বের মূলীভূত চরম তত্ত্বের নিরাকরণ সাক্ষাৎকারই তাঁহাদের সাধনার আদর্শ। চরম তত্ত্বকে নিজের ভিতরে—নিজের আত্মার আত্মারূপে—উপলব্ধি করিয়া এবং সেই চরম তত্ত্বের দৃষ্টিতে বিশ্বের সৃষ্টিস্থিতিপ্রলয় রহস্য অবগত হইয়া, সর্ব প্রকার বন্ধন ক্ষুদ্রতা মোহ ও ছঃখ হইতে আত্যন্তিক বিমুক্তিলাভ এবং সমস্ত বিশ্বের উপর সম্যক নাথ বা প্রভুত্ব প্রতিষ্ঠাই তাঁহারা মানব জীবনের লক্ষ্যস্থানীয় বলিয়া গ্রহণ করেন। জ্ঞানে পূর্ণতা, প্রেমে পূর্ণতা, শক্তিতে পূর্ণতা ও শান্তিতে পূর্ণতা লাভ করিয়া মানুষ ঈশ্বরত্ব প্রতিষ্ঠিত হইবে, নিত্যসিদ্ধ নিত্যপরিপূর্ণ পরমেশ্বরের সহিত স্বরূপতঃ অভিন্নতা উপলব্ধি

করিবে, মানবতার এই সুমহান দাবী লইয়া নাথযোগিগণ সাধন সমরে প্রবৃত্ত হন। স্বীয় দেহমন প্রাণকে আয়ত্ত করা ও তহুদ্দেশে হঠযোগের অনুশীলন করা এই সাধনার প্রথম সোপান।

নাথযোগিগণ আপনাদের সম্প্রদায়কে “সিদ্ধ-সম্প্রদায়” বলিয়া ঘোষণা করেন। সাধনাদ্বারা যাঁহারা অভীষিত লক্ষ্যে উপনীত হইয়াছেন, তাঁহারাই সিদ্ধ। সুতরাং জ্ঞানে, প্রেমে, শক্তিতে, শাস্তিতে যাঁহারা আদিনাথ যোগীশ্বর শিবের সহিত একীভাবসম্পন্ন হইতে পারেন, তাঁহারাই বস্তুতঃ সিদ্ধ ও নাথ নামের যোগ্য। এই সম্প্রদায়ের মধ্যে বিভিন্ন সময়ে এক্রপ অনেক সিদ্ধ মহাপুরুষ আবির্ভূত হইয়াছেন, তাঁহাদের সাক্ষাৎকৃত তত্ত্ব ও অবলম্বিত সাধন পদ্ধতিই এই সম্প্রদায়ের সাধ্যসাধন বিষয়ক মতবাদের ভিত্তি, ঐ সিদ্ধগণের জীবন নিজেদের জীবনের ভিতরে সম্যকসত্য করিয়া তোলাই সাধকগণের জীবনাদর্শ,—এই প্রকার বিশ্বাস সুদৃঢ় রাখিবার উদ্দেশ্যেই সমস্ত সম্প্রদায়কে সিদ্ধ যোগিসম্প্রদায় বলা হইয়া থাকে।

যোগিগুরু গোরক্ষনাথ এই সম্প্রদায়ের আদি প্রবর্তক না হইলেও সর্বপ্রধান আচার্য্য। বেদান্তি-সম্প্রদায়ে আচার্য্য শঙ্করের যে স্থান, নাথ যোগিসম্প্রদায়ে গোরক্ষনাথেরও সেই স্থান। ভগবান্ বুদ্ধের পরে আচার্য্য শঙ্কর ব্যতীত যোগিগুরু গোরক্ষনাথের ন্যায় আর কোন মহাপুরুষই আধ্যাত্মিক জীবনের উপর স্বীয় ব্যক্তিহু ও উপদেশের এমন বিশাল প্রভাব বিস্তার করিতে সমর্থ হইয়াছেন বলিয়া বোধ হয় না। ভারতের প্রত্যেক প্রদেশে এবং ভারত বহির্ভূত অনেক দেশেও নাথ সম্প্রদায়ের বহুসংখ্যক মঠ মন্দির আজ্ঞম ও শাখা-সম্প্রদায় সংগঠিত হইয়াছে এবং সর্বত্র গোরক্ষনাথের অলৌকিক যোগৈশ্বর্য্য সম্বন্ধে অনেক কিম্বদন্তী প্রচলিত রহিয়াছে। সম্প্রদায় মধ্যে গোরক্ষনাথ সাক্ষাৎ শিবাবতার বলিয়া পূজিত। তিনি অমর এবং এখনো দিব্য দেহে লোক সমাজের কল্যাণ বিধান করিতেছেন,—সম্প্রদায়িক সাধকগণ ইহা অকপটভাবে বিশ্বাস করেন।

গোরক্ষনাথ ঠিক কোন সময়ে ও কোন প্রদেশে আবির্ভূত হইয়াছিলেন,

তৎসম্বন্ধে ঐতিহাসিকগণের মধ্যে অদ্ভুত মতভেদ দৃষ্ট হয়। বঙ্গ, মহারাষ্ট্র, পঞ্জাব প্রভৃতি অনেক প্রদেশ তাঁহাকে আঞ্জল বলিয়া দাবী করেন। তাঁহার আবির্ভাবকাল বিভিন্ন কিম্বদন্তী অবলম্বনে খৃষ্টপূর্ব প্রথম শতাব্দী হইতে খৃষ্টীয় পঞ্চদশ শতাব্দী পর্য্যন্ত নানা সময়ে কল্পিত হইয়াছে। সাম্প্রদায়িক মতে তিনি সত্য ত্রেতা দ্বাপর কলি চারি যুগেই লোক কল্যাণার্থে স্বেচ্ছায় আত্মপ্রকট বলিয়া থাকেন। যাহা হোক, ঐতিহাসিক তথ্যালোচনা এই প্রবন্ধের উদ্দেশ্য নয়। তাঁহার প্রবর্তিত দার্শনিক মতবাদ সংক্ষেপে বিবৃত করাই এই প্রবন্ধের উদ্দেশ্য।

নাথ সম্প্রদায়ে সংস্কৃত ও প্রাদেশিক ভাষায় সাধ্যসাধন বিষয়ক অনেক গ্রন্থ রচিত হইয়াছে। গোরক্ষনাথ নিজেও অনেক গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন। অধিকাংশ গ্রন্থেই প্রধানতঃ যোগ সাধনার পদ্ধতি নানা-ভাবে উপদিষ্ট হইয়াছে এবং মাঝে মাঝে দার্শনিক তত্ত্ব সন্নিবেশিত হইয়াছে। তন্মধ্যে ‘সিদ্ধসিদ্ধান্তপদ্ধতি’ একখানা উৎকৃষ্ট সংস্কৃত দার্শনিক গ্রন্থ। প্রধানতঃ এই গ্রন্থ অবলম্বনেই গোরক্ষনাথের দার্শনিক মতবাদ এই প্রবন্ধে আলোচিত হইবে। গ্রন্থখানি পঠ্যপঠ্যাক্ষক।

সিদ্ধসিদ্ধান্তপদ্ধতির প্রথম শ্লোক এই,—

আদিনাথং নমস্কৃত্য শক্তিয়ুক্তং জগদ্গুরুম্।

বক্ষ্যে গোরক্ষনাথোহং সিদ্ধসিদ্ধান্ত পদ্ধতিম্ ॥ ১।১॥

—শক্তিয়ুক্ত জগদ্গুরু আদিনাথকে নমস্কার করিয়া আমি গোরক্ষনাথ সিদ্ধসিদ্ধান্তপদ্ধতি বলিব।

গোরক্ষনাথ গ্রন্থকর্তা। আদিনাথ নাথসম্প্রদায়ের আদি প্রবর্তক এবং গোরক্ষনাথের গুরুর গুরু পরমগুরু বলিয়া প্রসিদ্ধ। তাঁহাকে তিনি শক্তিয়ুক্ত ও জগদ্গুরু বলিয়া খ্যাপন করিতেছেন এবং তাঁহাকে প্রণতি জানানাইয়া গ্রন্থারম্ভ করিতেছেন। এই মঙ্গলাচরণ শ্লোকে গ্রন্থের প্রতিপাত্ত বিষয়ও নির্দেশিত হইয়াছে। আদিনাথ গ্রন্থকর্তার দৃষ্টিতে তত্ত্বতঃ সকল নাথের আদি, সকল যোগীর চিরন্তন আদর্শ, যোগীশ্বর মহাদেব। তিনিই পরম-তত্ত্ব। এই পরম অদ্বয় তত্ত্ব শিব ‘শক্তিয়ুক্ত’ ও ‘জগদ্গুরু’। এই শিব-তত্ত্বই গ্রন্থের প্রতিপাত্ত।

শিব নিত্যশক্তিমান্। তিনি এক অদ্বিতীয় সর্ববিধপরিচ্ছদরহিত। তাঁহার শক্তি স্বরূপতঃ তাঁহার সহিত অভিন্ন। সুতরাং শক্তির সত্তায় তাঁহার মধ্যে কোনরূপ দ্বৈতভাব হয় না। “শিবস্যাভ্যন্তরে শক্তিঃ শক্তেরাভ্যন্তরে শিবঃ। অন্তরং নৈব জানীয়াৎ চক্ষুচন্দ্রিকয়োরিব।” ৪।২৬। শিব সচ্চিদানন্দস্বরূপ, তাঁহার শক্তি সচ্চিদানন্দময়ী। কিন্তু শক্তির সংকোচ-বিকাশ আছে, ব্যক্তাব্যক্ত ভাব আছে, ক্রিয়ার ভিতরে অভিব্যক্তি এবং ক্রিয়াশূন্য অবস্থায় স্বস্বরূপে অবস্থিতি আছে। এই প্রকার পরিণাম আছে বলিয়াই তাহা শক্তি নামে অভিহিত হয়। “সর্বশক্তি প্রসরসংকোচাভ্যাং জগৎস্থিতিঃ সংহতিশ্চ ভবত্যেব ন সন্দেহঃ”—৩।২০। কিন্তু পরিণামের আত্মা অপরিণামী। অপরিণামী সংস্বরূপ আত্মার অধিষ্ঠাতৃহ ব্যতীত পরিণামিনী সত্তার কোন অর্থই হয় না। পরিণাম ও অপরিণাম এক তত্ত্বেরই দুই অঙ্গ। “ন শিবেন বিনা শক্তিঃ ন শক্তিরহিত শিবঃ।” ব্যবহারিক জ্ঞানে পরিণাম বা পরিবর্তনের প্রত্যয় অপরিণাম বা স্থিতিশীলতার প্রত্যয়সাপেক্ষ এবং অপরিণাম বা অপরিবর্তনের প্রত্যয়ও পরিণাম বা পরিবর্তনের প্রত্যয় সাপেক্ষ। শুধু পরিণাম বা শুধু অপরিণাম, শুধু গতি বা শুধু স্থিতির কোন ধারণা সম্ভব নয়।

সুস্থ দৃষ্টিতে স্থিতি ও গতির পরস্পরসাপেক্ষ প্রতীয়মান হয়, পরস্পরকে আলিঙ্গন করিয়াই যে পরস্পরের সত্তা, তাহা অল্পভূতিগোচর হয়। একটু সূক্ষ্মদৃষ্টিতে বিচার করিলে আরো দেখা যায় যে, যাহা আপাততঃ স্থির, গতিহীন, পরিণামবিহীন বলিয়া প্রতীয়মান হয়, তাহাও একান্তভাবে স্থির নয়, তাহার মধ্যেও গতি চলিতেছে, তাহাও পরিণাম-প্রবাহেরই সমন্বিত অবস্থাবিশেষ; আবার যেখানে কেবল গতি বা পরিণামই দৃষ্টিগোচর হয়, তাহার মধ্যেও কথঞ্চিৎ স্থিতিশীলতা বিদ্যমান। অতিক্রম পরিণামশীল পদার্থ প্রায়শঃ স্থির অচঞ্চল অপরিণামী বলিয়াই অনুভূত হয়, আবার নিত্য অচ্যুতস্বভাব পরিণামরহিত বস্তুর মধ্যেও সূক্ষ্মদৃষ্টিতে সূক্ষ্ম পরিণাম-আবিষ্কৃত হয়। স্থিতি ও গতির ভেদ, নিত্যত্ব ও পরিণামিত্বের পার্থক্য বস্তুতঃ আপেক্ষিক বলিয়াই বোধ হয়।

সূক্ষ্ম আলোচনায় ইহাই নিরূপিত হয় যে, পরম পরাকাষ্ঠার অবস্থায় গতি ও স্থিতি, পরিণাম ও একত্ব, পরস্পরের সহিত অভিন্ন স্বরূপে প্রতি-

চিহ্ন—শক্তি ও বস্তু তখন এক হইয়া যায়, কাল ও মহাকালের কোন ভেদ থাকে না। (Absolute Motion and Absolute Rest,—Time and Eternity, are found to be identical.) এ বিষয়ে সাধারণ আলোচনার অবকাশ এখানে নাই।

নাথযোগিগণ গতির মূল উপাদানকে বলেন শক্তি, এবং স্থিতির উপাদানকে বলেন শিব, এবং শিব ও শক্তিকে বলেন তত্ত্বতঃ অভিন্ন। শক্তি নিয়ত পরিণামশীলা অবিরাম ক্রিয়াময়ী বহুরূপরূপান্তরপ্রসবিনী বিশ্বজননী; শিব অপ্রচ্যুতস্বরূপ, সকল পরিণাম ও ক্রিয়ার উদাসীন জ্ঞেয়া ও সম্ভোক্তা, অসংখ্যরূপরূপান্তরের নিত্য অভেদভূমি, এক অদ্বিতীয় স্বয়ংজ্যোতি পরমাত্মা। তত্ত্বতঃ উভয়ই এক, অভিন্ন। শক্তি ও তাহার ক্রিয়াপ্রবাহকে তাঁহারা মিথ্যা বলেন না, বিশ্বপ্রপঞ্চকে রজ্জু সর্পবৎ অজ্ঞান-প্রসূত বলেন না। শক্তি ও তাহার পরিণাম দ্বারা শিবের অদ্বৈতত্ব হানি হয় বলিয়াও তাঁহারা মনে করেন না। শক্তির ক্রিয়ার ভিতরে তাঁহারা শিবেরই প্রকাশ দর্শন করেন।

শিবময়ী শক্তির আত্মপরিণামেই বিশ্বপ্রপঞ্চের সৃষ্টি। সৃষ্টি দ্বিবিধ—ব্যষ্টি সৃষ্টি ও সমষ্টিসৃষ্টি। বহু ব্যষ্টির মধ্যে ঐক্যসূত্রের বিকাশেই সমষ্টি সৃষ্টি। নাথযোগিগণ ব্যষ্টিকে বলেন ‘পিণ্ড’ এবং সমষ্টিকে বলেন ‘ব্রহ্মাণ্ড’। পিণ্ডরূপ শক্তিপরিণাম দ্বারা যেমন বহুত্বের বিস্তার সাধিত হইতে থাকে, তাহাদের মধ্যে ঐক্যসূত্রের বিকাশ দ্বারা তেমনি সমষ্টিসৃষ্টি হইতে থাকে, ব্রহ্মাণ্ড গঠিত হইতে থাকে। প্রত্যেক পিণ্ডের মধ্যে ব্রহ্মাণ্ড প্রতিকলিত, এবং ব্রহ্মাণ্ডের মধ্যে পিণ্ডেরই বিরাটরূপের অভিব্যক্তি। অদ্বিতীয়া সচ্চিদানন্দময়ী মহাশক্তি সৃষ্টিকালে অনন্তপিণ্ড-ব্রহ্মাণ্ডজননী অনন্তপিণ্ড-ব্রহ্মাণ্ডরূপিনী। এবং শিব তাঁহার এই অনন্ত লীলা-পরিণামের ‘উপদ্রষ্টাণু-মস্তা চ ভর্তা ভোক্তা মহেশ্বরঃ’। প্রলয়কালে এই অনন্তপিণ্ড-ব্রহ্মাণ্ড সেই শক্তির মধ্যে পরিণামাভিব্যক্তিবহীন অব্যক্ত শক্তিরূপেই বিলীন থাকে। তখন শক্তির স্বরূপে প্রতিষ্ঠা এবং শিবের সহিত সম্যক অভিন্নভাবে অবস্থিতি। শক্তির তখন পরিণামের পরাকাষ্ঠা বলিয়াই সে অবস্থায় স্থিতি ও গতির কোন ভেদ নাই, স্বরূপ ও ক্রিয়ার কোন ভেদ নাই। শিবেরও তখন কোন উপাধি নাই। শক্তি তাঁহার সহিত অভিন্ন বলিয়াই তখন তাঁহাকে শক্তিমান্ বলারও কোন অর্থ নাই, সকল

জ্ঞান, সকল গুণ, সকল ঐশ্বর্য্য তদভিন্না শক্তির মধ্যে অভেদভাবে বিলীন বলিয়াই তখন জ্ঞান গুণ বা ঐশ্বর্য্য তাঁহাতে আরোপ করা চলে না।

গোরক্ষনাথ বিশ্বাতীত চরম তত্ত্ব সম্বন্ধে বলিতেছেন,—

যদা নাস্তি স্বয়ং কৰ্ত্তা কারণঃ চ কুলাকুলম্ ।

অব্যক্তং চ পরং ব্রহ্ম অনামাবিদ্যাতে তদা ॥ ১১৪

—যখন মূল ও সূক্ষ্ম কার্য্য জগতের সত্তা নাই, সুতরাং কারণ এবং কৰ্ত্তাও সত্তা নাই, তখন অব্যক্ত অনাম পরব্রহ্মই স্বরূপতঃ বিद्यমান।

কার্য্যের সম্পর্কেই কারণত্ব ও কৰ্তৃত্ব। উৎপত্তিস্থিতিরূপঃসশীল কার্য্য-জগতের যখন অভাব, তখন যাহা বিद्यমান থাকে, তাহাকে কারণও বলা যায় না, কৰ্ত্তাও বলা যায় না। তখন যে কিছুই থাকে না, তাহাও বলা যায় না, যেহেতু কিছু না থাকিলে বিশ্বপ্রপঞ্চের উৎপত্তিই হইতে পারিত না। যাহা বিद्यমান থাকে, তাহার কোন গুণ, কোন বিশেষণ, কোন নাম নির্দেশ করা সম্ভব নয়, যেহেতু গুণমাত্রই বস্তুকে বিশেষিত করে, বস্তুস্তর হইতে তাহার বৈশিষ্ট্য নির্দেশ করে এবং তদ্বারা বস্তুস্তরের সত্তা সূচনা করে, এবং সার্থক নামমাত্রই গুণবাচক বিশেষণকল্প। অতএব বিশ্বপ্রপঞ্চের অতীত মূল তত্ত্ব নামরূপাদিবিহীন, কৰ্ত্তৃত্ব-কারণত্বাদিবিহীন, সর্ববিশদপরিচ্ছদবিহীন এক সদ্বস্ত। তাহা অব্যক্ত, কিন্তু স্বপ্রকাশ। সেই সদ্বস্তই বেদান্তে ও শ্রুতিতে ব্রহ্ম শব্দ দ্বারা অভিহিত হয়, নাথ-যোগীদের গ্রন্থে শিব শব্দ দ্বারা অভিহিত হয়।

কৰ্ত্তৃত্ব-কারণত্বাদি ধর্ম্ম তাহার মধ্যে ব্যক্ত না থাকিলেও, এসব ধর্ম্মের সম্ভাবনা তাহার মধ্যে অবশ্যই আছে, এই কার্য্যজগৎই ইহার প্রমাণ। যখন কার্য্য নাই, তখন কারণ বা কৰ্ত্তাও নাই; কিন্তু কার্য্য যখন তাহা হইতে সৃষ্ট হয়, তখন কারণত্ব ও কৰ্ত্তৃত্বের বীজ তাহার মধ্যে অবশ্যই স্বীকার্য্য। এই বীজ তাহার স্বরূপ হইতে অভিন্ন। এই বীজই শক্তি নামে অভিহিত। যোগিগুরু বলিতেছেন—

স্বয়মনাদিসিদ্ধম্ একমেব অনাদিনিধনং সিদ্ধসিদ্ধান্তপ্রসিদ্ধম্ । তস্মৈচ্ছামাত্রধর্ম্মা ধর্ম্মিণী নিজা শক্তিঃ প্রসিদ্ধা ॥১৫৫॥

—স্বয়ং অনাদিসিদ্ধ অনাদিনিধন একই সিদ্ধগণের (তত্ত্বদর্শিগণের) সিদ্ধান্তে প্রসিদ্ধ। তাহার ‘নিজা শক্তি’ (স্বাভিন্না স্বস্বরূপভূতা নিত্য)

শক্তি) প্রসিদ্ধ। ইচ্ছামাত্রই সেই শক্তির ধর্ম, সেই শক্তি ইচ্ছামাত্রধর্মের ধর্মী। পরমার্থতঃ এই ধর্ম ও ধর্মীণীর কোন ভেদ নাই, এবং এই নিজা শক্তি ও সেই নিত্য নির্বিকার নামরূপক্রিয়াদিরহিত অদ্বিতীয় তত্ত্বেরও কোন ভেদ নাই। অথচ সৃষ্টিপ্রক্রিয়ায় এই শক্তি পরিণামময়ী ও তাহার আত্মস্বরূপ এক নিত্য কূটস্থ, শক্তি বিশ্বজননী ও এক বিশ্বাত্মা বিশ্বপ্রকাশক বিশ্বাধিষ্ঠান। এই একই বৈদান্তিকদের ব্রহ্ম, নাথযোগী উপাসকগণের শিব।

এই অনাদিসিদ্ধ অনাদিনিধন নামরূপ পরিণামাদিরহিত অদ্বিতীয় শিবের স্বরূপভূতা অনাদিসিদ্ধা অনাদিনিধনা নিত্যপরিণামময়ী ইচ্ছামাত্র ধর্মী। 'নিজাশক্তি'র ক্রমবিবর্তনে কি পদ্ধতিতে বিশ্বপ্রপঞ্চের ক্রমাভিব্যক্তি হয়, এবং তদ্বারা কি পদ্ধতিতে শিবের বিচিত্রোপাধিবিশিষ্ট স্বরূপের প্রকাশ হয়, 'সিদ্ধসিদ্ধান্তপদ্ধতি'তে সিদ্ধগুরু গোরক্ষনাথ তাহা প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু এই পদ্ধতিনির্দেশের অবতরনিকায় তিনি বলিয়াছেন,—

নাস্তি সত্যবিচারেহস্মিন্ উৎপত্তিশ্চাপিগুণাঃ ।

তথাপি লোকবৃত্তার্থং বক্ষ্যে সংস্প্রদায়তঃ ॥ ১।২

—এই দর্শনে পারমাণ্বিক বিচারে অণু ও পিণ্ডের (সমষ্টিব্রহ্মাণ্ডের ও ব্যক্তিদেহের) উৎপত্তি (অর্থাৎ আদি সৃষ্টি) নাই। (শক্তির পরিণাম ও বিকাশ সঙ্কোচ এবং তদ্ব্যতিক্রম পিণ্ডাণ্ডকসৃষ্টিপ্রবাহ বস্তুতঃ অনাদি ও অনন্ত ; কোন বিশেষ কালে ইহার আরম্ভও হয় নাই, কোন বিশেষকালে ইহার শেষও হইবে না।) তথাপি লৌকিকভাবে কালিক দৃষ্টিতে সৃষ্টি-প্রক্রিয়া প্রদর্শনার্থে সংস্প্রদায়ের সিদ্ধান্তানুসারে ইহা বর্ণন করিব।

পরমব্রহ্ম শিবের স্বরূপভূতা 'নিজা শক্তি' চারিগু স্তরে ক্রমশঃ অভিব্যক্ত হইয়া বিশ্বসৃষ্টির কারণ হইয়া থাকে। এই চারিগু স্তরের নাম যথাক্রমে 'পরশক্তি', 'অপরশক্তি', 'স্বশক্তি', 'কুণ্ডলিনী শক্তি'। শক্তির এইরূপ ক্রমবিকাশই শিবের জ্ঞান গুণ বীৰ্য্য ঐশ্বর্যাদি বিশেষণের বিকাশ।

নিজাশক্তিতে শক্তি ও শক্তিমানের ভেদ নাই, গুণ ও গুণীর ভেদ

নাই, আশ্রিত ও আশ্রয়ের ভেদ নাই, জ্ঞান ইচ্ছা ও ক্রিয়ার ভেদ নাই, প্রকাশ প্রভৃতি ও স্থিতির ভেদ নাই। আত্যন্তিক অভেদভূমি এই নিজা-শক্তির স্বভাবে যোগিগুরু পাঁচটা লক্ষণ নির্দেশ করিয়াছেন।

“নিত্যতা নিরঞ্জনতা নিষ্পন্দতা নিরাভাসতা নিরুত্থানতা ইতি পঞ্চগুণা নিজাশক্তিঃ” ১১০ (১) নিত্যতা—নিজাশক্তি নিত্য, তাহার প্রাগভাবও নাই, ধ্বংসভাবও নাই। (২) নিরঞ্জনতা—তাহার কোন প্রকার মালিন্য নাই, রাগদ্বेषাদি কোন প্রকার দোষ নাই। (৩) নিষ্পন্দতা—তাহার মধ্যে কোন প্রকার স্পন্দন নাই, বিন্দুমাত্রও চাঞ্চল্য নাই, স্থিতি ও গতির ভেদ তাহার স্বভাবে উৎপন্ন হয় নাই, অবস্থান্তর প্রাপ্তির উন্মুখতাও প্রকাশিত হয় নাই। (৪) নিরাভাসতা—স্বাশ্রয় শিব হইতে ভিন্নরূপে তাহার কোন প্রতীতি নাই, ভেদের অভাবহেতু শিবের আভাস বা প্রতিবিশ্বও তাহাতে বিলসিত হয় না, শক্তি-শক্তিমৎ আশ্রিতাশ্রয় প্রকাশ্যপ্রকাশক গুণগুণী প্রভৃতি কোন প্রকার ভেদের বিকাশ তাহার মধ্যে নাই। (৫) নিরুত্থানতা—উত্থান বা সংসাররূপে পরিণামের কোন লক্ষণ তদবস্থায় প্রকটিত হয় নাই।

কেবলমাত্র নিষেধবাচক পাঁচটা লক্ষণ দ্বারা শিবাভিন্না নিজাশক্তিকে লক্ষিত করা হইয়াছে। এই নিজাশক্তির মধ্যে যখন সৃষ্টির অভিমুখে কিঞ্চিৎ উন্মুখতা অভিযুক্ত হইল, শিবের সহিত তাহার কথঞ্চিৎ শক্তি-শক্তিমদ্ভাব অভ্যুখিত হইল, শিব কিঞ্চিৎ উপাধিবিশিষ্ট হইয়া শক্তির প্রতি ঈক্ষণ করিলেন, তখন এই শক্তি পরাশক্তিরূপে আত্মপ্রকাশ করিল।

“তস্মোন্মুখত্বমাত্রেণ পরাশক্তিরুখিতা”। ১১৬

এই পরাশক্তিরও পাঁচটা লক্ষণ প্রদত্ত হইয়াছে। “অস্তিতা অপ্রমেয়তা অভিন্নতা অনন্ততা অব্যক্ততা ইতি পঞ্চগুণা পরাশক্তিঃ”—১১১

(১) অস্তিতা—পরাশক্তির স্তরে শিবাশ্রিতা শক্তিরূপে শক্তির কথঞ্চিৎ ভিন্নাভিন্ন অস্তিত্বের আবির্ভাব হইল। নিজাশক্তির স্তরে শিবই শক্তি বা শক্তিই শিব; পরাশক্তির স্তরে শিবের শক্তি, শক্তি শিবের সহিত নিত্যযুক্ত হইয়াও, তৎসত্তায় সম্ভাব্যতা ও তচ্চৈতন্যে প্রকাশময়ী হইয়াও, স্বরূপতঃ শিবের সহিত অভিন্না হইয়াও, সৃষ্টুন্মুখতালক্ষণ দ্বারা কথঞ্চিৎ

ভিন্নরূপে বিরাজমান। (২) অপ্রমেয়তা—পরাশক্তি অপ্রমেয়া সর্ববিধ পরিচ্ছেদশূন্য ইয়ত্তারহিতা, স্মৃতরাং ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ ও অনুমানাদি লৌকিক প্রমাণের অগম্যা। (৩) অভিন্নতা—জীবজগদাদি সৃষ্ট না হওয়ায় তাহার ভিতরে বা বাহিরে কোন প্রকার ভেদ নাই, তাহার সত্তা হইতে পৃথক্ সত্তাবিশিষ্ট কোন পদার্থের বিद्यমানতা নাই। (৪) অনন্ততা—তদ-ব্যতিরিক্ত কোন বস্তু না থাকায় ও দেশকাল না থাকায় পরাশক্তি অনন্তা, আত্মস্বমধ্যবিশীনা। (৫) অব্যক্ততা—পরাশক্তিও অব্যক্তা, কোন প্রকার দ্বৈত বা বৈচিত্র্য তখনও অভিব্যক্ত হয় নাই।

সৃষ্টির উন্মুখতাহেতু শক্তির ভিতরে যখন কিঞ্চিং স্পন্দন আবির্ভূত হইল, শক্তি যখন সামান্যভাবে কথঞ্চিং ক্রিয়ামীলা হইল, তখন সেই পরাশক্তির যে অবস্থা, তাহার নাম 'অপরাশক্তি'।

‘তস্মা স্পন্দনমাত্রেন অপরাশক্তিরুৎপত্তিঃ’। ১।৭।

এখানে একটি কথা স্মরণীয় যে, নিজাশক্তি যখন পরাশক্তিরূপে পরিণত হয়, তখন তাহার ‘নিজাঙ্ক’ নষ্ট হইয়া ‘পরাঙ্ক’ লাভ হয় না, এবং পরাশক্তি যখন অপরাশক্তিরূপে পরিণত হয়, তখনও তাহার ‘নিজাঙ্ক’ ও ‘পরাঙ্ক’ নষ্ট হইয়া ‘অপরাঙ্ক’ প্রাপ্তি হয় না। কারণরূপ সর্বদাই কার্য্যরূপের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত থাকে, এবং সেইহেতু কার্য্যরূপ যতই বৈচিত্র্যাস্থিত হয়, তাহাতে একঙ্ক নষ্ট হয় না, বহুঙ্কের মধ্যেও একঙ্ক অক্ষুর থাকে, এবং নব নব সৃষ্টির যোগাতাও অক্ষুরস্থ থাকে।

এই স্পন্দনাত্মিকা অপরাশক্তিরও পাঁচটি লক্ষণ উক্ত হইয়াছে।

“ফুরতা ফুটতা ফারতা ফোটতা ফুর্তিতা—ইতি পঞ্চগুণা অপরাশক্তিঃ” ১।১২। ফুরতা ও ফারতা (অর্থাৎ সঞ্চালন ও সঞ্চালন), ফুটতা ও ফোটতা (অর্থাৎ বিকাশত ও বিকাশকতা), ফুর্তিতা (অর্থাৎ উৎসাহ বা আনন্দভাব)। অপরাশক্তি পূর্ব্বাপেক্ষা কথঞ্চিং ব্যক্তভাবাস্থিতা, ব্যক্তীভূত হওয়ার দিকে কতকটা অগ্রসর। তাহার মধ্যে সৃষ্টির আবেগ পূর্ব্বাপেক্ষা ফুটতর, কিন্তু তাহাতে বৈচিত্র্য সূক্ষ্মভাবেও প্রকাশ পায় নাই, কেবলমাত্র একটু চাঞ্চল্যের বিকাশ হইয়াছে। অপরাশক্তির উপাধিযোগে শিব যেন নির্বিকল্প সমাধি হইতে সত্তা উৎখিতপ্রায় হইয়াছেন, কিন্তু

বুখিত হন নাই, তাঁহার অহংবোধও জাগ্রত হয় নাই, তাঁহার মধ্যে জ্ঞাতৃ-জ্ঞেয় ভেদে, কর্তৃ-কার্য্যভেদ বিকশিত হয় নাই, নিজেকে শক্তিমান এবং শক্তিকে তাঁহার আশ্রিতা বলিয়া কোন সঙ্গাগ অনুভূতি সমুৎপত্ত হয় নাই। ব্যাখ্যানের উদ্যোগ হইয়াছে মাত্র।

অপরাশক্তির মধ্যে ক্রমশঃ ‘অহংভাব’ প্রকাশ পাইল, এবং তাহাতে সৃষ্টির অভিমুখে শক্তি আরো অগ্রসর হইল। অপরাশক্তি তখন সূক্ষ্মাশক্তি রূপে পরিণত হইল।

“ততঃ অহস্ত্যর্থমাত্ৰোঃ সূক্ষ্মা শক্তিরূপমা” ১।১৮।

এই সূক্ষ্মাশক্তিরও পাঁচটা লক্ষণ বর্ণিত হইয়াছে।

“নিরংশতা নিরন্তরতা নিশ্চলতা নিৰ্বিকল্পতা—ইতি পঞ্চগুণা সূক্ষ্মাশক্তিঃ।” ১।১৩। (১) নিরংশতা—অখণ্ডিতা অহংকারা বৃত্তিরূপেই তখন শক্তির প্রকাশ। অহংকারা বৃত্তির মধ্যে ইদংকারা বৃত্তি সমুৎপন্ন না হইলে—‘অহম্ অহম্’ এই প্রকার অনুভব প্রবাহের ফাঁকে ফাঁকে অহং ভিন্ন ‘ইদম্ ইদম্’ এই প্রকার অনুভূতি জাগ্রত না হইলে,—‘অহম্’ খণ্ডিত হয় না, অহং-বোধের অবয়ববিভাগ হয় না, অংশাংশী-ভেদ সমুদ্ভিত হয় না। (২) নিরন্তরতা—দেশকৃত বা কালকৃত কোন প্রকার ‘অন্তর’ বা ব্যবধান তাহার মধ্যে প্রকটিত হয় নাই। কখন ‘আমি-বোধ’, কখন এই বোধের অভাব, আবার এই বোধের উৎপত্তি, এইরূপ ব্যবহিতভাবে অহস্ত্যাবোধ প্রবাহিত হয় না; কোন স্থানবিশেষে আমিহবোধ (যথা, দেহাত্মবোধ) এবং স্থানান্তরে এই বোধের অভাব (যথা, দেহাতিরিক্ত স্থানে)। এইরূপ কোম ব্যবধানও সূক্ষ্মাশক্তিগত অহস্ত্যাবোধের মধ্যে নাই। (৩) নিশ্চলতা—এই অহংকারাবৃত্তির কোন ‘চলন’ অর্থাৎ চাক্ষু্য বা স্বরূপবিচ্যুতি ঘটে না, কখন গাঢ়তা, কখন শিথিলতা, কখন জাগ্রদ্ভাব, কখন তন্দ্রাচ্ছন্নভাব, এই প্রকার অবস্থাভেদ সেই বৃত্তির মধ্যে থাকে না। (৪) নিশ্চয়তা—এই অহস্ত্য নিশ্চয়াত্মিকা, সংশয়-বিপর্য্যয়শূন্য। (৫) নিৰ্বিকল্পতা—এই অহংজ্ঞানে কোন বিকল্প নাই, কোন উপাধি বা বিশেষণ নাই,—ইহাতে ‘আমি-বোধ’ কোন প্রকার বিশেষণবিশিষ্ট নয়, কোন প্রকার উপাধিযুক্ত নয়, স্তব্ধা পরিচ্ছিন্ন নয়, এক এক সময় এক একরূপ অবস্থায় অবস্থিতও নয়। ‘আমি-জ্ঞান’ এই স্তরে সর্বদা একরূপ, এবং এই আমি-বোধই সূক্ষ্মাশক্তির স্বরূপ।

তদনন্তর এই অহস্তার সঙ্গে বেদনশীলতা উদগত হইল,—জ্ঞাতৃ-জ্ঞেয়-জ্ঞান ভেদ, কর্তৃ-কার্য-কর্ম্যভেদ, সংকল্পাঙ্গিকা বৃত্তি, সংকল্পনীয় পদার্থ-রাজির ভাবময় রূপ এই অহস্তাধিতা মহাশক্তির ভিতরে সমুদিত হইল, তখন ইহার নাম হইল কুণ্ডলিনীশক্তি ।

“ততো বেদনশীলা কুণ্ডলিনী শক্তিরুদ্গতা” । ১।৯।

কুণ্ডলিনী শক্তির পঞ্চ লক্ষণ —

“পূর্ণতা প্রতিবিশ্বতা প্রবলতা প্রোচলতা প্রত্যঙ্মুখতা—ইতি পঞ্চগুণা কুণ্ডলিনী শক্তিঃ ।” ১।১৪।

(১) পূর্ণতা, ব্যাপকতা, সর্বত্র বিদ্যমানতা ; বিশ্ব সংসারের উপাদান কারণ বলিয়াই কুণ্ডলিনী শক্তি পূর্ণা, সর্বব্যাপিনী । (২) প্রতিবিশ্বতা—ইহার ভিতরে শিব স্বরূপতঃ প্রকাশিত না হইয়া বিচিত্ররূপে প্রতিবিশ্বিত হয়। কুণ্ডলিনী শক্তি অবলম্বনেই শিবের বৈচিত্র্যসৃষ্টি ও বিচিত্রোপাধি-পরিগ্রহ । (৩) প্রবলতা - অশেষবৈচিত্র্যরচনাসামর্থ্য । (৪) প্রোচলতা ক্রমবর্দ্ধমানতা, স্থলাদিক্রমে পরিণামশীলত্ব ; আপনার অভ্যন্তর হইতে নিত্য নব নব সৃষ্টির বিকাশ সাধন করিয়া কুণ্ডলিনী শক্তি ক্রমশঃই পুষ্টীভাব করিতেছে । (৫) প্রত্যঙ্মুখতা—বিচিত্ররূপে আপনাকে সংসার সৃষ্টির মধ্যে পরিণত করিয়াও কুণ্ডলিনী শক্তি নিত্য শিবমুখী শিবপ্রাণা শিবাত্মবোধসম্পন্না ; এই প্রত্যঙ্মুখতা হেতুই বৈচিত্র্যের মধ্যে একত্ব বিরাজিত, বৈষম্যের মধ্যে সাম্য বিদ্যমান, ভেদের মধ্যে অভেদ সুপ্রতিষ্ঠিত ।

শিবাভিন্না শিবময়ী মহাশক্তির এইরূপ পঞ্চবিধ বিকাশ ও প্রতি স্তরে পঞ্চবিধ-গুণের প্রকাশে শিবের এই বিশ্বদেহের উৎপত্তি,—অদ্বৈতত্ব বিগুহ্ব সচ্চিদ্রূপ শিবের বিশ্বাত্মা বিশ্বপ্রাণ বিশ্বনিয়ন্তা বিশ্বভাবময়রূপে অভিব্যক্তি । এই বিশ্বদেহই পরপিণ্ড বা ব্রহ্মাণ্ড । “এবং শক্তিতত্ত্বে পঞ্চ-পঞ্চাঙ্গযোগাৎ পরপিণ্ডোৎপত্তিঃ” । ১।১৫।

বেদান্তদর্শন সম্বন্ধে প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য মত*

শ্রীবসন্তকুমার চট্টোপাধ্যায়, এম. এ।

বেদান্ত দর্শন সম্বন্ধে প্রাচ্য মত বলিতে আমি প্রাচীন আচার্য্যদের মতকে লক্ষ্য করিয়াছি। তাঁহাদের মধ্যে কতকগুলি বিষয়ে মতভেদ থাকিলেও প্রধান প্রধান অনেক বিষয়ে তাঁহাদের মতের ঐক্য দেখিতে পাওয়া যায়। উপনিষদেরই অগ্র নাম বেদান্ত। বেদের অন্তে সন্নিবিষ্ট বলিয়া উপনিষদের নাম বেদান্ত। পাণিনির প্রথম সূত্রের মহাভাষ্যে এবং অগ্ন্যাণ্ড সূত্রে বেদের সহস্রাধিক শাখার উল্লেখ দেখিতে পাওয়া যায়, যদিও এক্ষণে অল্প কয়েকটি শাখাই বিদ্যমান আছে। বেদকে বৃক্ষের সহিত তুলনা করিয়া বেদের বিভিন্ন অংশকে শাখা বলিয়া উল্লেখ করা হইয়াছে। যেমন বৃক্ষের একটি শাখা অবলম্বন করিলেই ঐ বৃক্ষের ফল লাভ করিতে পারা যায় সেইরূপ বেদের একটি শাখা অবলম্বন করিলেই বেদবৃক্ষের ফলস্বরূপ ধর্ম্ম অর্থ কাম ও মোক্ষ এই চারিটি পুরুষার্থই লাভ করা যায়। তন্মধ্যে মোক্ষলাভের কথাই উপনিষদে বিশেষভাবে বলা হইয়াছে। বেদের সহস্রাধিক শাখার প্রান্তে সহস্রাধিক উপনিষদ এক সময়ে বিদ্যমান ছিল। তন্মধ্যে ১০৮টি সমধিক প্রসিদ্ধ উপনিষদ এক্ষণে বিদ্যমান। এই ১০৮টি উপনিষদের নাম, এবং কোন্ উপনিষদগুলি ঋগ্বেদের অন্তর্গত, কোন্গুলি যজুর্বেদের, কোন্গুলি সামবেদের এবং কোন্গুলি অথর্ববেদের অন্তর্গত, এই সকল তথ্য মুক্তিকোপনিষদে পাওয়া যায়।

বেদ দুই অংশে বিভক্ত—মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ। মহর্ষি আপস্তম্ব যজ্ঞ-পরিভাষা সূত্রে বেদের সংজ্ঞা দিয়াছেন—মন্ত্রব্রাহ্মণয়োর্বদনামধেয়ং, মন্ত্র ও ব্রাহ্মণের সমষ্টির নাম বেদ। প্রাচীন আচার্য্যগণ সকলেই বেদের এই সংজ্ঞা গ্রহণ করিয়াছেন। অধিকাংশ উপনিষদ ব্রাহ্মণ ভাগের অন্তর্গত, কোনও কোনও উপনিষদ মন্ত্রভাগের অন্তর্গত। অতএব সকল

উপনিষদই বেদের অন্তর্গত। বেদ অপৌরুষেয় অর্থাৎ কোনও মানবের রচিত নহে। বেদের রচনাকর্তার নাম পাওয়া যায় না, যে সকল ঋষির নিকট বেদের যে অংশ প্রকাশিত হইয়াছিল সেই সকল ঋষির নাম পাওয়া যায়। বেদ যে কোনও মানব রচিত নহে, বেদের শব্দ সকল যে নিত্য এই মতের সমর্থনে সায়ণাচার্য্য বেদ হইতে নিম্নলিখিত বাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন।

বাচাবিরূপনিত্যয়া—ঋগ্বেদ সংহিতা (৮।৭৫।৬) অর্থাৎ বেদের বিবিধ শব্দ সকল নিত্য। ঋষিদের নিকট বেদের শব্দ সকল প্রকাশিত হইবার পূর্বেও সেই সকল শব্দ ঈশ্বরের মধ্যে বিদ্যমান ছিল। শঙ্করাচার্য্য এই মতের সমর্থনে বৃহদারণ্যক উপনিষদ হইতে নিম্নলিখিত বাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন।

অস্য মহতো ভূতস্য নিঃস্বসিত মেতদ্

যদ্ ঋগ্বেদঃ যজুর্বেদঃ সামবেদঃ অথর্ববেদঃ ॥

বৃহদারণ্যক উপনিষদ—২।৩।১০

অর্থাৎ ঋগ্বেদ প্রভৃতি এই মহা প্রাণীর (ঈশ্বরের) নিঃস্বাসের দ্বারা উৎপন্ন হইয়াছে। শ্বেতাশ্বতর উপনিষদ বলিয়াছেন,

যো ব্রহ্মাণং বিদধাতি পূর্বং

যো বৈ বেদাংস্চ প্রহিণোতি তস্মৈ ॥

অর্থাৎ ঈশ্বর সৃষ্টির পূর্বে ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করিয়া ব্রহ্মার নিকট বেদ প্রকাশ করেন। ব্রহ্মা ঈশ্বরের নিকট বেদ লাভ করেন, পরে যে ঋষি যেক্রপ তপস্যা করেন তাঁহার নিকট বেদের সেই অংশ প্রকাশিত হয়।

মনুষ্য রচিত গ্রন্থ ভ্রম প্রমাদের সম্ভাবনা আছে। বেদ মনুষ্য রচিত নহে, স্বয়ং ঈশ্বর কর্তৃক প্রচারিত, এজন্ত বেদে ভ্রম প্রমাদের সম্ভাবনা নাই। সমগ্র বেদ অশ্রান্ত সত্য। বেদের অর্থ অনেক সময় অতিশয় গভীর—ব্যাস বাস্করীক মনু যাজ্ঞবল্ক্য প্রভৃতি ঋষিগণ তপস্যার দ্বারা বেদের গভীর অর্থ উপলব্ধি করেন এবং সাধারণ লোকেও যাহাতে বেদের অর্থ জানিতে পারে এজন্ত পুরাণ, রামায়ণ, মহাভারত, মনুসংহিতা, যাজ্ঞবল্ক্য সংহিতা প্রভৃতি গ্রন্থ রচনা করেন। বেদের যে সকল অংশ এক্ষণে লুপ্ত হইয়াছে, তাহার সার ভাগও এই সকল গ্রন্থে রক্ষিত

হইয়াছে। এই সকল বেদমূলক ঋষি প্রণীত গ্রন্থের সাধারণ নাম স্মৃতি। বেদের নাম ঋতি। ঋতি ও স্মৃতির মিলিত নাম শাস্ত্র। মহাভারত বলিয়াছেন, ইতিহাস পুরাণাভ্যাং বেদার্থ মুপবংহয়েৎ অর্থাৎ ইতিহাস (রামায়ণ ও মহাভারতের নাম ইতিহাস) এবং পুরাণের দ্বারা বেদের অর্থ দৃঢ়ভাবে উপলব্ধি করিতে হইবে। রামায়ণে দেখা যায় যে লব ও কুশের যখন বেদসকল অভ্যাস করা হয় তখন বেদের অর্থ বুঝাইবার জন্য মহর্ষি বাল্মীকি তাহাদিগকে রামায়ণ শিক্ষা দেন। মহাভারতকে পঞ্চমবেদ বলা হয় কারণ চারি বেদে যে সকল উপদেশ আছে মহাভারতে তাহা সঙ্কলন করা হইয়াছে। শ্রীকৃষ্ণ গীতায় উপনিষদের সারভাগ সংগ্রহ করা হইয়াছে। শ্রীচৈতন্য বলিয়াছেন—

বেদের নিগূঢ় অর্থ বুঝনে না যায়।

পুরাণ বাক্যে সেই অর্থ করয়ে নিশ্চয় ॥

মনুসংহিতা সম্বন্ধে বেদ বলিয়াছেন, যদ্ বৈ কিঞ্চ মনুরবদং তৎ ভেষজং (তৈত্তিরীয় আরণ্যক) অর্থাৎ মনু যাহা কিছু বলিয়াছেন তাহা ঔষধের দ্বারা হিতকারী। বিজ্ঞ চিকিৎসক যেমন বিভিন্ন রোগীর জন্য বিভিন্ন ঔষধ ব্যবস্থা করেন, মনুও সেইরূপ বিভিন্ন ভবরোগীর বিভিন্ন ব্যবস্থা করিয়াছেন; চিকিৎসক যেমন কাতর রোগীকে তিস্ত ঔষধ দেন, কষ্টকর ব্যবস্থা করেন, সেইরূপ যে ব্যক্তি দুঃখ পাইয়াছে মনু তাহার জন্য আরও দুঃখের ব্যবস্থা করেন : যে পূর্বকৃত পাপের জন্য আমরা সংসারে দুঃখ পাই সে পাপের যাহাতে শীঘ্র ক্ষয় হয় এজন্যই মনু এরূপ ব্যবস্থা করেন। অনাবশ্যক দুঃখ দেওয়া তাঁহার উদ্দেশ্য নহে।

এপর্যন্ত যাহা বলা হইল তাহা হইতে ইহা প্রতিপাদিত হইবে যে বেদ, পুরাণ, রামায়ণ, মহাভারত মনুসংহিতা প্রভৃতি গ্রন্থের সমষ্টি একটি অখণ্ড বস্তু যাহা শাস্ত্র নামে পরিচিত - উপনিষদ তাহার একটি অংশ,— অগ্নি শাস্ত্রে যে সকল তত্ত্ব দেখিতে পাওয়া যায় সে সকল তত্ত্ব উপনিষদ কোথাও স্পষ্টভাবে উল্লেখ আছে, কোথাও বা অস্তুর্নিহিত আছে; বীজ হইতে বৃক্ষ হয়, বাছ দৃষ্টিতে বীজ এবং ফুলকে বিভিন্ন বস্তু বলিয়া মনে হইতে পারে, কিন্তু যিনি গভীর দৃষ্টিতে দেখিবেন তিনি বলিবেন উহার ভিন্ন বস্তু নহে, বীজের মধ্যেই ফুল বিদ্যমান আছে। সেইরূপ বাছ

দৃষ্টিতে কেহ বলিতে পারেন যে পুরাণের ধর্ম এবং উপনিষদের ধর্ম বিভিন্ন, কিন্তু যিনি গভীর দৃষ্টিতে দর্শন করিবেন তিনি বলিবেন যে উহারা এক।

সুতরাং উপনিষদের তত্ত্ব বলিতে সমগ্র হিন্দু শাস্ত্রেরই তত্ত্ব আসিয়া পড়ে। সংক্ষেপে সে তত্ত্ব এই যে এক সর্বব্রহ্ম সর্বশক্তিমান ঈশ্বর এই জগতের সৃষ্টি, স্থিতি এবং প্রলয় সম্পাদন করেন, ঈশ্বর হইতেই জগতের উৎপত্তি হয়, প্রলয়ের সময় জগৎ ঈশ্বরের মধ্যেই বিনশিত হয়, সৃষ্টি স্থিতি প্রলয় অনাদিকাল হইতে চলিয়া আসিতেছে, জীব নিজ পূর্বকৃত পাপ পুণ্য অনুসারে সুখঃখ ভোগ করে, জীবকে পাপ বা পুণ্য করিবার প্রবৃত্তি ঈশ্বরই জীবের পূর্বকৃত কর্ম অনুসারে প্রদান করেন, প্রত্যেক সৃষ্টির পূর্বে একটি সৃষ্টি ছিল, পূর্ব সৃষ্টিতে যে জীব যেরূপ কর্ম করিয়াছিল বর্তমান সৃষ্টির প্রারম্ভে যে তদনুসারে দেহ লাভ করে এবং তাহার তদনুরূপ কর্ম করিবার প্রবৃত্তি হয়, যে পাপ করে সে নরকে যায়, যে পুণ্য করে সে স্বর্গে যায়, স্বর্গ বা নরক অনন্তকাল স্থায়ী নহে, পাপ পুণ্যের পরিমাণ অনুসারে স্বর্গে বা নরকে অল্পকাল বা দীর্ঘকাল বাস করিতে হয়, তাহার পর আবার পৃথিবীতে জন্মগ্রহণ করিতে হয়, যে ব্যক্তি প্রবল পাপও করে নাই পুণ্যও করে নাই তাহাকে স্বর্গেও যাইতে হয় না নরকেও যাইতে হয় না, মৃত্যুর পরই সে পুনরায় জন্ম গ্রহণ করে, যে ব্যক্তি আজীবন ঈশ্বরের উপাসনায় অতিবাহিত করে সে মৃত্যুর পর দেবযান পথে ব্রহ্মলোক গমন করে এবং সেখান হইতে মুক্তিলাভ করে, তাহার পুনর্জন্ম হয় না, জীবের স্থূলদেহ ব্যতীত ইন্দ্রিয়—প্রাণ-মন-বুদ্ধি প্রভৃতির দ্বারা গঠিত একটি সূক্ষ্মদেহ আছে, স্থূলদেহের গায় সূক্ষ্মদেহও অচেতন, আত্মাই চৈতন্যময়, মানবের চার পশুপক্ষী প্রভৃতিরও আত্মা আছে, পূর্বকৃত কর্ম অনুসারে মানব পশুপক্ষীরূপে জন্মগ্রহণ করিতে পারে, উৎকৃষ্ট কর্ম করিয়া মানব ইন্দ্র-বায়ু-বরুণ প্রভৃতি দেবদেহও লাভ করিতে পারে, যতক্ষণ পুনর্জন্ম নিবৃত্তি না হয় ততক্ষণ ছুঃখের সম্ভাবনা নিবৃত্ত হয় না, এজন্ত পুনর্জন্ম নিবারণ করা বা মোক্ষলাভ করাই মানবজীবনের শ্রেষ্ঠ উদ্দেশ্য, বিষয়ভোগের আকাঙ্ক্ষাই আমাদের পুনর্জন্মের কারণ, অজ্ঞান হেতু আমরা দেহ ইন্দ্রিয় বা মনকে আত্মা বলিয়া ভ্রম করি,

আমাদের পূর্বকৃত কর্ম অনুসারে ঈশ্বরের মায়াশক্তির প্রভাবে আমাদের এই ভ্রম উৎপন্ন হয়, ঈশ্বরের কৃপা হইলে তিনি আমাদের মায়া পরপারে লইয়া যান, আমরা তখন ঈশ্বরের স্বরূপ উপলব্ধি করি, বিষয় ভোগের আকাঙ্ক্ষা নিবৃত্ত হয়, আর পুনর্জন্ম হয় না, ঈশ্বরকে নিরন্তর উপাসনা করিলে, তাঁহার চিন্তায় তন্ময় হইলে তিনি কৃপা করেন, চিত্ত শুদ্ধ না হইলে ঈশ্বরকে নিরন্তর উপাসনা করা যায় না, আমাদের পূর্বকৃত মন্দ কর্মের ফলে আমাদের চিত্ত মলিন হইয়াছে, এজন্ম কোনও বস্তুর প্রতি আসক্তি হয় কাহারও প্রতি বিদ্বেষ হয় ; আমরা ঈশ্বরে চিত্ত নিবিষ্ট করিবার চেষ্টা করিলে এই আসক্তি ও বিদ্বেষ অন্তরায়রূপে উপস্থিত হয় এবং আমাদের ইচ্ছার বিরুদ্ধে আমাদের মায়াশক্তির বিপরীত চিন্তায় নিবিষ্ট করে ; এই আসক্তি ও বিদ্বেষরূপ চিত্তের মলিনতা দূর করিবার জন্ম কর্ম করা প্রয়োজন, নিষ্কাম ও অনাসক্তভাবে শাস্ত্রবিহিত কর্ম অনুষ্ঠান করিলে ক্রমশঃ চিত্ত শুদ্ধ হয়, চিত্ত শুদ্ধ হইলে চিত্তকে ঈশ্বর চিন্তায় নিবিষ্ট করিয়া রাখা যায়, নিরন্তর ঈশ্বর চিন্তা করিলে আমরা ঈশ্বরের কৃপালাভ করিতে সক্ষম হই। ঈশ্বরের কৃপালাভ করিলে আমরা মায়া অতিক্রম করিতে পারি, এবং ঈশ্বরের স্বরূপ উপলব্ধি করিয়া মোক্ষলাভের অধিকারী হই। এইভাবে শাস্ত্রবিহিত কর্মের অনুষ্ঠান আমাদের চিত্তশুদ্ধ করিয়া একদিকে যেমন আমাদের আধ্যাত্মিক উন্নতি লাভে সহায়ক অপরদিকে তাহা আমাদের পার্থিব উন্নতিরও সহায়ক। কারণ ধর্মের উদ্দেশ্য দ্বিবিধ—ইহলোকে উন্নতি এবং পরলোকে মোক্ষলাভ—যতো ইভ্যুদয়নিঃশ্রেয়স সিদ্ধিঃ স ধর্মঃ—যাহা হইতে অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়সসিদ্ধি হয় তাহাই ধর্ম, ইহলোকের উন্নতির নাম অভ্যুদয়, পরলোকে মোক্ষলাভের নাম নিঃশ্রেয়স।

ঈশ্বরের স্বরূপ কি, তাঁহাকে লাভ করিলে জীবের অবস্থা কিরূপ হয়, এই সকল কথাই উপনিষদে বিস্তারিত ভাবে আলোচনা করা হইয়াছে। কর্মের কথা অল্প পরিমাণে আছে এজন্ম কেহ কেহ মনে করেন যে উপনিষদে কর্মের উপর বিশেষ জোর দেওয়া হয় নাই, জ্ঞানের উপরই বেশী জোর দেওয়া হইয়াছে। কিন্তু ইহা যথার্থ নহে। কর্ম না করিলে জ্ঞানলাভ করা যায় না, ইহাও উপনিষদের মত। ঈশ্বোপনিষদ্

বলিয়াছেন, কৰ্ম্ম অনুষ্ঠান করিতে করিতে শতবর্ষ জীবিত থাকিবে এইরূপ ইচ্ছা করিবে -

কুৰ্ব্বশ্চৈবেহ কৰ্ম্মাণি জিজীবিষেৎ শতং সমাঃ ।

কেনোপনিষদ্ বলিয়াছেন, তপস্যা, আত্মসংযম এবং কর্মের উপর উপনিষদ্ প্রতিষ্ঠিত,

তসৌ তপো দমঃ কর্ম ইতি প্রতিষ্ঠা

তৈত্তিরীয় উপনিষদ্ বলিয়াছেন

সত্যং বদ, ধর্মঃ চর

অর্থাৎ সত্য বলিবে, ধর্ম আচরণ করিবে ।

ছান্দোগা উপনিষদ্ আহার শুদ্ধি রক্ষা করিতে বলিয়াছেন,

আহারশুদ্ধৌ সর্বশুদ্ধিঃ সর্বশুদ্ধৌ ঐশ্বা স্মৃতিঃ

অর্থাৎ আহার শুদ্ধ হইলে অন্তঃকরণ শুদ্ধ হয়, অন্তঃকরণ শুদ্ধ হইলে সর্বদা ঐশ্বর চিন্তা করা যায় । কঠোপনিষদ্ বলিয়াছেন যে মন্দ কর্ম হইতে নিবৃত্ত না হইলে, মন শাস্ত না হইলে ঐশ্বর লাভ হয় না

নাবিরতো দৃশ্চরিতাৎ নাশাস্তো না সমাহিতঃ ।

নাশাস্ত মানসো বা ইপি প্রজ্ঞানেনৈনমাপ্নুয়াৎ ॥

কঠ ১।১।২৩

কোন কর্ম ভাল কোন কর্ম মন্দ, কোন আহার শুদ্ধ কোন আহার অশুদ্ধ এ বিষয় বিস্তারিত বিবরণ উপনিষদে পাওয়া যায় না, মনুসংহিতা প্রভৃতি স্মৃতিগ্রন্থে পাওয়া যায়, মনুর ব্যবস্থাসকল বেদমূলক,

যঃ কশ্চিৎ কসাচিৎ ধর্মো মনুনা পরিকীর্তিতঃ

স সর্বোভিহিতো বেদে -

সমস্ত উপনিষদের সারভূত গীতায় শ্রীকৃষ্ণ বলিয়াছেন কোন কর্ম কর্তব্য কোন কর্ম অকর্তব্য এ বিষয়ে শাস্ত্রই প্রমাণ

তন্মাৎ শাস্ত্রং প্রমাণং তে কার্য্যাকাৰ্য্য্য ব্যবস্থিতৌ

মনুসংহিতা সুপ্রসিদ্ধ শাস্ত্র গ্রন্থ এবং মহাভারতের বহু পূর্বে রচিত হইয়াছিল ইহা সর্ববাদিসম্মত ।

উপনিষদ্ এবং মনুসংহিতার মধ্যে কি সম্বন্ধ তাহা আমরা বুঝিতে পারিতেছি—জীবনের কি লক্ষ্য তাহাই উপনিষদে বিস্তারিতভাবে

আলোচনা করা হইয়াছে, সেই লক্ষ্য লাভ করিবার জন্য কিরূপ আচার পালন করা উচিত, কোন্ কৰ্ম করা উচিত, কিরূপ সমাজ ব্যবস্থা সেই লক্ষ্যের অনুকূল এই সকল কথা মনুসংহিতাতে বিস্তারিতভাবে আলোচনা করা হইয়াছে।

মনু বলিয়াছেন যে কাহার কি কৰ্ম করা উচিত তাহা তাহার বর্ণ বা জাতির উপর নির্ভর করে, বর্ণ বা জাতি জন্মের উপর নির্ভর করে (মনু ১০।১)। কারণ জন্ম একটা অহেতুক ঘটনা নহে, পূর্বজন্মের কর্মের উপর বর্তমান জন্ম এবং জাতি নির্ভর করে। এ সকল কথা উপনিষদের অনুমোদিত বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে। জাতি যে পূর্বজন্মের কর্মের দ্বারা নির্দিষ্ট হয় ইহা ছান্দোগ্য উপনিষদে সুস্পষ্টভাবে বলা হইয়াছে।

রমণীয়চরণা রমণীয়াং যোনিমাপত্তস্তে ব্রাহ্মণ্যোনিং বা ক্ষত্রিয় যোনিং বা বৈশ্য্যোনিং বা কপূরচরণা কপূয়াং যোনিমাপদ্যস্তে শ্বযোনিং বা শূকরযোনিং বা চণ্ডালযোনিং।—ছান্দোগ্য উপনিষদ ৫-১০-৭

অর্থাৎ যাহারা উত্তম আচরণ করে তাহারা উত্তম যোনি প্রাপ্ত হয়, ব্রাহ্মণ্যোনি বা ক্ষত্রিয়্যোনি বা বৈশ্য্যোনি। যাহারা মন্দ আচরণ করে তাহারা মন্দ যোনি প্রাপ্ত হয়, যথা শ্বযোনি, শূকরযোনি বা চণ্ডালযোনি।

বর্ণাশ্রমধর্ম পালনের সহিত উপনিষদ্বুক্ত ব্রহ্মজ্ঞানলাভের কিরূপ ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ তাহা রামানুজ প্রণীত ব্রহ্মসূত্রের সর্বশেষ সূত্র-ভাষ্য হইতে প্রতীত হইবে। রামানুজ বলিয়াছেন,—এবং অহরহরমুণ্ডীয়মান বর্ণাশ্রম ধর্মামুগৃহীততত্পাসনরূপতৎসমারাদনপ্রীত উপাসীনাং অনাদিকাল-প্রবৃত্তানন্তদুস্তরকর্মসঞ্চয়রূপাবিদ্যাং বিনিবর্ত্য স্বযাথাখ্যানুভবরূপ অন-বধিকারিতশয়ানন্দং প্রাপযা পুনর্নাবর্তয়তি।

অর্থাৎ প্রত্যহ বর্ণাশ্রমধর্ম পালন করিলে তাহাতে ঈশ্বরর উপাসনা করা হয়, তাহাতে তিনি প্রীত হইয়া আমরা অনাদিকাল হইতে যে সকল পাপ করিয়াছি তাহা হইতে মুক্ত করেন, তখন আমরা নিজস্বরূপ অনুভব করি এবং অনন্ত সুখ প্রাপ্ত হই, আর পুনর্জন্ম হয় না।

এ পর্য্যন্ত যাহা বলা হইল সকল প্রাচীন আচার্য্যাই এই সকল তত্ত্ব স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদের মধ্যে মতভেদ এই সকল বিষয় লইয়া—ব্রহ্মের স্বরূপ কি, তিনি সত্ত্ব না নিগুণ, জীব ও ব্রহ্মের সম্বন্ধ কি,

ব্রহ্মকে লাভ করিলে জীবের কি অবস্থা হয়। কোন্ কৰ্ম কর্তব্য, এ বিষয়ে আচার্য্যাদের মধ্যে মতভেদ নাই।

কিন্তু পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ প্রাচীন আচার্য্যাদের এই সকল মত গ্রহণ করেন নাই। তাঁহারা সৰ্বত্রই বিরোধ দেখিয়াছেন। বেদের কৰ্ম-কাণ্ডের সহিত জ্ঞানকাণ্ড বা উপনিষদের, উপনিষদের সহিত পুরাণের, বেদের সহিত মহুসংহিতার, সৰ্বত্র বিরোধ ও অসামঞ্জস্য দেখিয়াছেন। দৃষ্টান্ত স্বরূপ কৰ্মকাণ্ডের সহিত জ্ঞানকাণ্ডের যে বিরোধের কথা তাঁহারা বলিয়াছেন সে বিষয়ে আলোচনা করা যাইতে পারে। অধ্যাপক ম্যাকডোনাগ্ বলিয়াছেন—উপনিষদগুলি বেদের ব্রাহ্মগভাগের অংশ হইলেও তাহাদের মধ্যে যে নূতন ধৰ্ম দেখিতে পাওয়া যায় তাহা কার্য্যতঃ যজ্ঞ ধর্মের বিপরীত * অর্থাৎ উপনিষদের ধৰ্ম কৰ্মকাণ্ডের বিপরীত। কিন্তু তিনি ইহা বুঝিলেন না যে কৰ্মকাণ্ড উপনিষদের ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করিবার সোপান। সোপান এবং ছাদের মধ্যে যে সম্বন্ধ কৰ্মকাণ্ড ও ব্রহ্মজ্ঞানের মধ্যে সেই সম্বন্ধ।

ডাঃ ভিন্টারনিট্‌স্ বলিয়াছেন, যে সময়ে ব্রাহ্মগণা বৃথা যজ্ঞধর্মের চর্চা করিতেছিলেন সেই সময়ে অগ্নেরা সেই সব গভীর প্রশ্নের আলোচনা করিতেন যেগুলি উপনিষদে অতি সুন্দরভাবে মীমাংসিত হইয়াছে† অর্থাৎ যাঁহারা যজ্ঞ করিতেন এবং যাঁহারা উপনিষদের জ্ঞানের চর্চা করিতেন তাঁহারা ভিন্ন দলের লোক। কিন্তু তিনি ইহা ভুলিয়া গেলেন যে জনক রাজার যজ্ঞসভায় বসিয়াই যাজ্ঞবল্ক্য প্রভৃতি ঋষি জ্ঞানের চর্চা করিয়াছিলেন (বৃহদারণ্যক উপনিষদ) ; চক্রায়ণ উষস্তি ঋষিও রাজার যজ্ঞে গিয়া জ্ঞানের কথা বলেন এবং পুরোহিতরূপে বৃত্ত হন (ছান্দোগ্য) ; যমরাজা নচিকেতাকে আগে যজ্ঞ করিতে শিক্ষা দেন পরে ব্রহ্মজ্ঞান প্রদান করেন ; তৈত্তিরীয় উপনিষদে বলিয়াছেন যজ্ঞ ব্রাহ্মতর্পণ প্রভৃতি যজ্ঞপূর্বক অনুষ্ঠান করা উচিত (দেবপিতৃকার্য্যভাণ্ড্যং ন প্রমদিতব্যং), বৃহদারণ্যক উপনিষদে বলিয়াছেন ব্রাহ্মগণ অনাশ্রিত ভাবে যজ্ঞ, দান ও তপশ্চা করিয়া

* History of Sanskrit Literature p, 215

† History of Sanskrit Literature, p. 231

ব্রাহ্মকে জানিতে ইচ্ছা করে (তমেব ব্রাহ্মণ্যাবিবিদ্যন্তি যজ্ঞেন দানেন তপসা অনাশকেন)। পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ ভিন্ন দেশের লোক, তাঁহাদের ভাষা ভিন্ন, ধর্ম ভিন্ন, তাঁহাদের এরূপ ভুল হওয়া বিচিত্র নহে। কিন্তু আমাদের দেশের পণ্ডিতগণ যুরোপীয় পণ্ডিতদের এই সকল ভিত্তিহীন উক্তির প্রতিধ্বনি করিতেছেন দেখিয়া আমাদের বিষ্ময় ও ক্ষোভের সীমা থাকেনা। অধ্যাপক হিরিয়ান্না লিখিয়াছেন—উপনিষদের মূল ভাব যজ্ঞধর্ম হইতে ভিন্ন,—এমন কি তাহার বিরোধী এবং তাহাতে বিশ্ব সম্বন্ধে যে মতবাদ দেখিতে পাওয়া যায় তাহা ব্রাহ্মণভাগের অন্তর্নিহিত মতবাদ হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন।* অর্থাৎ উপনিষদের শিক্ষা যজ্ঞের বিরোধী। এই উক্তির সমর্থনে তিনি একটি মাত্র উপনিষদবাক্য উদ্ধৃত করিয়াছেন, “প্লাবাহ্যেতে অদৃঢ়া যজ্ঞরূপাঃ” (মুণ্ডকোপনিষদ)। এই শ্লোকটিতে কেবল ইহাই বলা হইয়াছে যে যজ্ঞের দ্বারা মোক্ষ লাভ করা যায় না। কিন্তু কর্মকাণ্ডেও ত একথা বলা হয় নাই যে যজ্ঞ দ্বারা মোক্ষ লাভ হয়। কর্মকাণ্ডে ইহাই বলা হইয়াছে যে যজ্ঞদ্বারা স্বর্গ লাভ হয় (স্বর্গকামো যজ্ঞেত)। মুণ্ডকের এই বাক্যের সহিত তাহার বিরোধ কোথায়? মুণ্ডকের যে অধ্যায়ে এই বাক্য পাওয়া যায় তাহার গোড়াতেই বলা হইয়াছে, যে যজ্ঞ সকল সত্য, তাহার পর বলা হইয়াছে যজ্ঞ অনুষ্ঠান করা উচিত (তান্নাচরথ নিয়তং) তাহার পর বলা হইয়াছে যে যজ্ঞ করিলে স্বর্গলাভ হয় (নাকস্য পৃষ্ঠে তে স্কৃত্তেইমুভূত্বা)। সূতরাং বিরোধ কিছু নাই। পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ এবং তাঁহাদের অনুসরণকারী ভারতীয় পণ্ডিত যজ্ঞে বিশ্বাস করেন না, তাঁহাদের সেই অবিশ্বাস তাঁহারা উপনিষদের ঋষিদিগের প্রতি আরোপ করিয়াছেন মাত্র। পুনশ্চ স্ত্রার রাধাকৃষ্ণণও উপনিষদের উৎপত্তি সম্বন্ধে বলিয়াছেন—লোকে ভ্রান্তিবশে যে দেবতাদের পূজা করিয়াছিল তাহাদের সম্বন্ধে সন্দিহান হইয়া বিশ্বরহস্যের চিন্তা আরম্ভ করিল।† ইহার তাৎপর্য্য এই যে উপনিষদের ঋষিগণ ভাবিতেন যে বেদের সংহিতা অংশের ঋষিগণ অজ্ঞতাহেতু অনেক দেবতার কল্পনা করিতেন। উপনিষদে কি স্ত্রার রাধাকৃষ্ণণের এই মতের বিন্দুমাত্র

*:Outtines of Indian Philosophy, p. 48.

† Indian Philosophy, V. I, P. 71.

সমর্থন পাওয়া যায়? প্রত্যেক উপনিষদেই দেবতাদের কথা আছে, ঈশ্বর যেরূপ মনুষ্য পশু পক্ষী সৃষ্টি করিয়াছেন সেইরূপ দেবতাও সৃষ্টি করিয়াছেন। পুনশ্চ শ্রুত রাধাকৃষ্ণ বলিয়াছেন আদিম বহু দেবতা পূজা (Polytheism) হইতে বহুদূর অগ্রসর হইলে তবে সুসম্বন্ধ দার্শনিক মতবাদ দেখিতে পাওয়া যায় * অনেক দেবতার কথা আছে বলিয়া যদি কণ্ঠ্যকাণ্ড (Polytheism) হয় তাহা হইলে উপনিষদও Polytheism কারণ উপনিষদেও সর্বত্র বহু দেবতার কথা আছে। এক সর্বশক্তিমান ঈশ্বরের কথা উপনিষদে আছে, সত্য। কিন্তু ঋগ্বেদ সংহিতাতেও এক সর্বশক্তিমান ঈশ্বরের কথা অনেক স্থলে আছে। যথা নাসদীয় সূক্ত, হিরণ্যগর্ভসূক্ত, পুরুষসূক্ত)। যজ্ঞ করিয়া স্বর্গে চলিয়া যায় (কৈমকাণ্ডের কথা) এবং ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করিলে মুক্তি হয় (জ্ঞানকাণ্ডের কথা), এই দুই উক্তি যে পরস্পর বিরোধী ইহা কোন্ তর্কশাস্ত্র অনুসারে প্রতিপাদিত হয়?

আমি অধ্যাপকগণের নিকট নিবেদন করিতেছি যে বিখ্যাত যুরোপীয় পণ্ডিতের উক্তি বলিয়াই তাঁহারা যেন তাহা অবিচারে গ্রহণ না করেন, শঙ্কর, রামানুজ প্রভৃতি প্রাচীন আচার্য্যরা কি বলিয়াছেন তাহাও যেন অন্ধাধীন হৃদয়ে আলোচনা করেন, এই আচার্য্যরা দীর্ঘকাল (কেহ কেহ আজীবন) ব্রহ্মচর্য্য পালন করিয়া, শাস্ত্রসংযত হৃদয়ে বৈদিক সত্য উপলব্ধি করিবার জগু তাঁহাদের পবিত্র জীবন উৎসর্গ করিয়াছিলেন। ছাত্রদের নিকট আবেদন করিতেছি তাঁহারা যে অমূল্য প্রাচীন সভ্যতার উত্তরাধিকারী হইয়াছেন, তাহা যেন যথার্থভাবে হৃদয়ঙ্গম করিয়া প্রচার করিবার ব্রত গ্রহণ করেন, শঙ্কর রামানুজ ব্যাস বাস্তুকির সহিত তাঁহাদের যে ঘনিষ্ঠ সংযোগ আছে বৈদেশিক সভ্যতার আক্রমণে তাহা যেন ছিন্ন না হয়।

দেশ কি আমাসাপেক্ষ ?

শ্রীশুকদেব সেন, এম. এ

[দর্শনের প্রথম সংখ্যায় (কার্তিক, ১৩৪৮ সাল) অধ্যাপক শ্রীযুক্ত কালিদাস ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের 'দেশবিচার' নামক সুচিন্তিত প্রবন্ধ প্রকাশিত হয়। এই প্রবন্ধে তাহারই সমালোচনা করা হইয়াছে।—সম্পাদক]

গত কার্তিক সংখ্যার 'দর্শনে' শ্রীযুক্ত কালিদাস ভট্টাচার্য্য মহাশয় তাহার সুচিন্তিত 'দেশবিচার' নামক প্রবন্ধে প্রমাণ করিবার চেষ্টা করিয়াছেন যে দেশ 'আমা সাপেক্ষ' ও 'কেবলনিষ্চয়ের' বিষয়। কালিদাসবাবু অনেক বিচার করিয়া তাহার সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন। তাহার সিদ্ধান্ত সম্বন্ধে আমাব কিছু বলিবার নাই। শুধু তাহার প্রদর্শিত কয়েকটি যুক্তি সম্বন্ধে এখানে কিছু আলোচনা করিব।

'দেশ আমাসাপেক্ষ' ইহা সিদ্ধ করিতে কালিদাসবাবু সাতটি প্রমাণ উপস্থিত করিয়াছেন। প্রথম প্রমাণে কালিদাসবাবু বলিয়াছেন "জগতের অন্তর্গত দুই পদার্থের বহিঃসত্তা পারস্পরিক বা উভয়মুখী। জগতের বহিঃসত্তা কিন্তু একমুখী। জগৎ আমার বাহিরে বলিলে আমিও যে জগতের বাহিরে এমন কথার সূচনা নাই।.....জগৎ আমার বাহিরে, কিন্তু আমি জগতের বাহিরে নাই, ইহা হইতেই বুঝিতে পারা যায় যে যাবতীয় জাগতিক পদার্থ যে অসীম প্রসার দেশে বিद्यমান আমার সত্তাকে উপেক্ষা করিলে তাহার পদার্থত্বই থাকে না।" (পৃঃ ৫৪১)। সুতরাং দেশ আমা সাপেক্ষ। প্রথম প্রমাণের মূল কথা 'জগৎ আমার বাহিরে কিন্তু আমি জগতের বাহিরে নাই' এই বাক্যটির অর্থ ভাল করিয়া বুঝা দরকার। এই বাক্যটিতে ব্যবহৃত 'আমি' 'জগৎ' ও 'বাহিরে' এই তিনটি শব্দের কি অর্থ হইতে পারে বুঝিতে হইবে। প্রথমতঃ 'আমি' শব্দ দ্বারা একটি বিশেষ দেহ বা দেহাবচ্ছিন্ন আত্মা বুঝা যাইতে পারে। আমি শব্দ দ্বারা "দেহ অভিপ্রেত নয়" এ কথা কালিদাসবাবু স্পষ্টই বলিয়াছেন। দেহাবচ্ছিন্ন আত্মা অভিপ্রেত কিনা তাহা অবশ্য বলেন নাই। ধরিয়া

নিতেছি এখানে ‘আমি’ শব্দের অর্থের সঙ্গে দেহের কোন সম্পর্ক নাই। সুতরাং ‘আমি’ শব্দের অর্থ এখানে হইতে পারে নিরবচ্ছিন্ন আত্মা বা জ্ঞাতা। কোন কোন মতে (যথা শ্রায় মতে) আত্মা সর্বব্যাপী বা বিহু। আত্মা যদি সর্বব্যাপী হয় তবে জগৎ বা কোন কিছুই আত্মার বাহিরে, অর্থাৎ আত্মা যেখানে নাই সেইখানে আছে, এমন কথা বলা যায় না। সুতরাং এইরূপ সর্বব্যাপী আত্মা ও ‘আমি’ শব্দের অভিপ্রেত অর্থ হইতে পারে না। অতএব ধরিয়া নিতেছি ‘আমি’ শব্দের অর্থ এখানে শুধু ‘জ্ঞাতা’, অর্থাৎ কিছু নয়। এখন দেখা যাক ‘বাহিরে’ শব্দের কি অর্থ হইতে পারে। ‘ক খ এর বাহিরে’—ইহার এক অর্থ হইতে পারে ক ও খ ভিন্ন স্থানে বা দেশে অবস্থান করে। ‘একটি টেবিল একটি চেয়ারের বাহিরে’ ইহার অর্থ টেবিলটি ও চেয়ারটি বিভিন্ন স্থান বা দেশ জুড়িয়া আছে। কিন্তু মনে রাখিতে হইবে এইরূপ অর্থ ‘বাহিরে’ শব্দ শুধু সেই সব ক্ষেত্রেই ব্যবহার করা চলে যেখানে পদার্থ দুইটির উভয়ই দেশে থাকে বা থাকিতে পারে। কিন্তু পদার্থ দুইটির অন্ততঃ একটিও যদি এমন হয় যে তাহার সম্বন্ধে দেশে থাকা না থাকার প্রশ্নই ওঠে না, তাহা হইলে সেখানে উপরোক্ত অর্থে ‘বাহিরে’ শব্দটি ব্যবহার করা চলে না। যেমন ‘শ্রায়পরায়ণতা’ দেশে থাকে কি থাকে না, এই প্রশ্ন ওঠে না, সুতরাং ‘টেবিলটি শ্রায়পরায়ণতার বাহিরে’ কিম্বা ‘শ্রায়পরায়ণতার বাহিরে টেবিল’ এইরূপ কোন কথাই বলা চলে না। আমরা ‘আমি’ শব্দের অর্থ ধরিয়া নিয়াছি শুধু ‘জ্ঞাতা’—যে জ্ঞাতা সম্বন্ধে দেহে থাকা না থাকার, সর্বদেশে বা কোনদেশেই থাকা না থাকার প্রশ্নই ওঠে না। সুতরাং এইরূপ জ্ঞাতা সম্পর্কেও উপরোক্ত অর্থে, অর্থাৎ ভিন্ন স্থানে অবস্থান অর্থে ‘বাহিরে’ শব্দটি ব্যবহার করা চলে না। অতএব ‘আমার বাহিরে জগৎ’ বা ‘জগতের বাহিরে আমি’ ইত্যাদি বাক্যগুলিকে অর্থপূর্ণ বলিয়া ধরিতে হইলে ‘বাহিরে’ শব্দটিকে অর্থ কোন অর্থে ব্যাখ্যা করা প্রয়োজন।

‘জগৎ’ শব্দটির কি অর্থ হইতে পারে তাহাও এখন দেখা দরকার। জগৎ শব্দের এক অর্থ হইতে পারে ‘যাহা কিছু সন্দেহ আছে তাহার সমষ্টি বা সমগ্র।’ এখন প্রশ্ন এই যে এই সমষ্টি বা সমগ্রের ভিতরে

‘আমার’ ও অন্তর্ভাব হইয়াছে কিনা? যদি ধরা হয় এই সমগ্রের ভিতরে আমার বা জ্ঞাতার অন্তর্ভাব আছে, তবে বলিতে হইবে: এই সমগ্রও আমাকে বাদ দেয় নাই, আমিও সমগ্রকে বাদ দেই নাই। অর্থাৎ সমগ্র বা জগতের বাহিরেও আমি নই, আমার বাহিরেও জগৎ নাই। এখানে বাহিরে শব্দটী কোন দৈশিক অর্থে ব্যবহৃত হয় নাই। এখানে বাহিরে অর্থ ভিন্ন। আর যদি ধরা হয় সমগ্রের ভিতরে আমার অন্তর্ভাব নাই, তবে বলিতে হইবে সমগ্র ও আমি ভিন্ন। অর্থাৎ ‘সমগ্র’ ও ‘আমি’ পরস্পর পরস্পর হইতে ভিন্ন। সুতরাং এই অর্থে সমগ্র বা জগৎ আমার বাহিরে বা আমা হইতে ভিন্ন, এবং আমিও সমগ্র বা জগতের বাহিরে অর্থাৎ জগৎ হইতে ভিন্ন। কিন্তু এই অর্থেও আমার বাহিরে জগৎ কিন্তু জগতের বাহিরে আমি নাই’ একথা বলা চলে না। জগৎ শব্দের অর্থ এক ব্যাখ্যা হইতে পারে ‘জ্ঞেয়’ অর্থে। এই অর্থে জগৎ শব্দের ভিতরে সমষ্টি বা সমগ্রের কোন ইঙ্গিত নাই। জগৎ শব্দের অর্থ এখানে ‘যাহা জানা যায়’, জ্ঞেয় বা দৃশ্য, আর ‘আমি’ শব্দের অর্থ যে জানে, জ্ঞাতা বা জ্ঞেয়। কোন কোন জ্ঞেয় পদার্থ স্থানে বা দেশে থাকিলেও জ্ঞাতার সম্বন্ধে কোন দেশে থাকা না থাকার প্রশ্ন ওঠে না, ইহা আমরা ধরিয়া নিয়াছি। সুতরাং ‘বিভিন্নস্থানে অবস্থান করা’ অর্থে বাহিরে শব্দটী জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় সম্বন্ধে ব্যবহার করা চলে না। এখানেও আমাদের মনে হয় জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় সম্বন্ধে ‘বাহিরে’ শব্দটী ব্যবহার করিতে হইলে ‘ভিন্ন’ অর্থেই ব্যবহার করা চলে। জ্ঞাতা ও জ্ঞেয়েব মধ্যে অদ্বৈতাবস্থা বা ভেদ বর্তমান। অর্থাৎ জ্ঞাতা জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন, এবং জ্ঞেয় জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন। কিন্তু তাহা হইলে বলিতে হয় জ্ঞেয় অর্থাৎ জগৎ যেমন জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন অর্থাৎ আমার বাহিরে, ঠিক তেমনি জ্ঞাতা। অর্থাৎ আমিও জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন অর্থাৎ জগতের বাহিরে। সুতরাং এইরূপ ব্যাখ্যায়ও ‘আমার বাহিরে জগৎ কিন্তু জগতের বাহিরে আমি নাই’ কালিদাসবাবুর এই কথার উপপত্তি হয় না। তাহার পরে এই কথার উপপত্তির জন্য যদি বা কোন যুক্তিতে ধরিয়া নেওয়া যায় যে জ্ঞাতা হইতে জ্ঞেয় ভিন্ন হইলেও জ্ঞেয় হইতে জ্ঞাতা ভিন্ন নয় (জগতের বাহিরে আমি নাই), তাহা হইলেও ইহা হইতেই কি করিয়া প্রমাণ হয় যে দেশ নামক জ্ঞেয় পদার্থ আমা সাপেক্ষ তাহা আমি ভাল করিয়া বুঝিয়া উঠিতে পারি নাই।

কালিদাস বাবু দ্বিতীয় প্রমাণে বলিয়াছেন “আমার বহিঃস্থ কোন বস্তুকে আমরা ঐ বস্তু বলিয়া বুঝি। ‘ঐ’ শব্দটির অর্থ হইল কোন পূর্বনির্দিষ্ট বস্তু হইতে বর্তমানে জ্ঞাত বস্তুটির স্থান নির্দেশ। কিন্তু কোন পূর্বনির্দিষ্ট বস্তু হইতে? যাহাই উল্লেখ করা যাইবে তাহাও একটা ‘ঐ বস্তু’।” কালিদাস বাবুর মতে দেহ ও পূর্বনির্দিষ্ট বস্তু নয়, কারণ দেহের ও “বিশেষণরূপে ‘ঐ’ শব্দটির ব্যবহার করিতে হইবে।” “আত্মাই সেই প্রথমতম পদার্থ, আত্মা হইতে নির্দেশেই বহিঃস্বের বা দেশের বোধ। অতএব দেশ আমা-নির্ম্মাণ।” (পৃ: ৫৫) প্রথম প্রমাণের আলোচনা প্রসঙ্গে যে প্রশ্ন তুলিয়াছিলাম এখানেও প্রথমে আমাদের সেই প্রশ্ন। “আমার বহিঃস্থ বস্তু” বলিতে কি বুঝিব? সাধারণ অর্থে বুঝা যায় ‘আমি যে দেশে নাই সেই দেশে বর্তমান বস্তু।’ আমি বা আমার শব্দের অর্থের সঙ্গে দেহের কোন সম্বন্ধ নাই এ কথাই ইঙ্গিত কালিদাস বাবুর দ্বিতীয় প্রমাণেও আছে। আমি শব্দের দ্বারা যদি বিশুদ্ধ জ্ঞাতা হিসাবে আত্মা বুঝি, তবে এই আত্মা সম্বন্ধে কোন দেশে থাকা না থাকার প্রশ্ন উঠে না, ইহাও আমরা ধরিয়া নিয়াছি। আমি শব্দের এইরূপ অর্থ ধরিলে “আমার বহিঃস্থ” বলিতে কি অর্থ প্রকাশ হয়, আমরা বুঝি না। আমাদের ধারণা, যে বস্তু স্বয়ং স্থানে বা দেশে থাকে না, তাহাকে অবধি করিয়া অতঃ কোন বস্তুর স্থান নির্দেশ করা যায় না। আমরা এইরূপ ব্যাপ্তি নিতে পারি যে কোন একটা প্রথম বস্তুকে অবধি করিয়া কোন একটা দ্বিতীয় বস্তুর স্থান নির্দেশ করিতে হইলে প্রথম বস্তুটিকে স্থানে থাকিতেই হইবে। দৃশ্যমান জগতে ইহার উদাহরণের অভাব নাই, কিন্তু ইহার বাতিলার আছে বলিয়া আমরা জানি না। জ্ঞাতা বা আত্মা এখানে সন্দিগ্ধস্থল, হুতরাং উহার উল্লেখ অগ্রাহ। আমাদের এই ব্যাপ্তি ঠিক হইলে আত্মা হইতে নির্দেশে কোন বস্তুর স্থান নির্দেশ হয়, এ কথা বলা চলে না।

সাধারণতঃ ‘ঐ বস্তু’ বলিতে আমরা বুঝি ‘যাহা এই বস্তু নয়’ যে বস্তুটা দেহের কাছে তাহাকে ‘এই বস্তু’ বলিয়া বুঝি, এবং যেটা দেহ হইতে দূরে তাহাকে ‘ঐ বস্তু’ বলিয়া বুঝি। এইরূপে ‘সম্মুখে’, ‘পিছনে’, ‘দক্ষিণে’, ‘বামে’ প্রভৃতি বলিতে ও আমরা কোন একটা দেহের সম্মুখে,

পিছনে, দক্ষিণে, বামে এইরূপ ভাবেই বুঝি। দেহ সম্পর্কবিহীন দেশ-বিহীন বিশুদ্ধ জ্ঞাতার কাছে বা দূরে, সম্মুখে বা পিছনে বলিতে কি অর্থ বুঝা যায় তাহার স্পষ্ট ধারণা আমাদের হইতেছে না।

দেহ হইতে দূরের বস্তুকেই আমরা ‘ঐ বস্তু’ বলি, দেহকেও ‘ঐ বস্তু’ বলিয়া সাধারণতঃ আমাদের বোধ হয় না। দেহ এবং দেহাতারিক্ত সব বস্তুকেই ‘ঐ বস্তু’ বলিয়া বুঝি—এইরূপ কথার উপপত্তি হয় যদি আমরা ‘ঐ’এর ব্যাখ্যা করি ‘আমাতন্ত্র’ বা ‘জ্ঞাতা তন্ত্র’ অর্থে। ‘ঐ’ শব্দের অর্থ ‘জ্ঞাতা হইতে তন্ত্র’ ধরিলে বলা চলে আমি বা জ্ঞাতা যাহা কিছু জানে সবকিছুকেই আমি বা জ্ঞাতা হইতে তন্ত্র বলিয়া বা ‘ঐ’ বলিয়া জানে। কিন্তু এখানে ‘ঐ’ শব্দের অর্থ শুধু ‘ভেদ’, দৈশিক বহিঃসত্তা নয়। তারপরে একথাও বলা চলে না যে যাহা কিছু জ্ঞাতা হইতে তন্ত্র পদার্থ বা জ্ঞেয় হইবে তাহা দৈশিকও হইবে, কারণ সুখঃখই বহু পদার্থকে সাধারণতঃ জ্ঞেয় বলিয়া স্বীকার করা হয়, কিন্তু সে গুলিকে সব সময় দৈশিক বলা চলে না। অবশ্য যদি প্রথমেই ধরিয়া নেওয়া হয় যে যাহা দেশে থাকে শুধু তাহাকেই ‘জ্ঞাতা হইতে তন্ত্র’ বা জ্ঞেয় বা ‘ঐ’ বলিব তবে অবশ্য স্বতন্ত্র কথা।

তৃতীয় প্রমাণে কালিদাস বাবু যে সব কথা বলিয়াছেন তাহা সম্পূর্ণরূপে আমি বুঝিয়াছি কিনা বলিতে পারি না। যতদূর বুঝিয়াছি তাহাতে মনে হয় তৃতীয় প্রমাণটির মূলে রহিয়াছে জ্ঞান সম্বন্ধে একটি বিশেষ মতবাদ। মতটি এই যে, কোন একটি বস্তুর জ্ঞানে যে সব গুণ বা ধর্মকে আমরা সাধারণতঃ ঐ বস্তুনিষ্ঠ বলিয়া মনে করি প্রকৃতপক্ষে উহারা ঐ বস্তুনিষ্ঠ নহে, উহারা জ্ঞাননিষ্ঠ। যেমন রক্তপুষ্পের জ্ঞানে “যে রক্তবর্ণকে সচারাচর বহিঃস্থ পুষ্পেরই আকার বলা হয় তাহা প্রকৃতপক্ষে প্রত্যক্ষ জ্ঞানেরই আকার” (পৃ: ৪২)। এখন সমস্যা এই যে, রক্তবর্ণ যদি বস্তুতঃ আমার জ্ঞানেরই আকার হয় তবে তাহাকে বহিঃস্থ পুষ্পের আকার বলিয়া বোধ হয় কেন? এই সমস্যার সমাধানে কালিদাস বাবু বলিয়াছেন যে আমি নিরপেক্ষ বস্তু “আমা সাপেক্ষ দেশে প্রকাশমান” হয় বলিয়া বস্তুটি রক্তাকার বলিয়া বোধ হয়। এই সমস্যার সমাধানের জন্য দেশকে আমাসাপেক্ষ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়; সুতরাং দেশ আমাসাপেক্ষ।

তৃতীয় প্রমাণটি বিশ্লেষণ করিতে গিয়া দুইটি প্রশ্ন মনে হয় ; যে সব ধর্মকে বস্তুনিষ্ঠ বলিয়া মনে হয় সেগুলি প্রকৃতপক্ষে জ্ঞাননিষ্ঠ হইলে যে সমস্তার সৃষ্টি হয়, তাহার সমাধানের জন্য দেশকে আমাসাপেক্ষ স্বীকার করা প্রয়োজন কি না ; দ্বিতীয়, যে সমস্তার সমাধানের জন্য দেশকে আমাসাপেক্ষ স্বীকার করা প্রয়োজন বলিয়া মনে হয়, ঐ সমস্তাটাই আদৌ কোন বাস্তব সমস্তা কিনা ? এই সমস্তাটাই ঠিক বাস্তব সমস্তা নয় বলিয়া আমরা সন্দেহ করি, কারণ যে সব কথা মানিয়া নিলে এই সমস্তার সৃষ্টি হয় সেই সব কথা মানিয়া নেওয়া প্রয়োজন বলিয়া মনে হয় না।

এ কথা সাধারণতঃ সকলেই স্বীকার করিবেন যে, যে সকল জ্ঞান আমাদের হয় বলিয়া বোধ হয়, অর্থাৎ যে সকল জ্ঞানের অনুবাবসায় হয়, সে সকল জ্ঞানই সবিকল্পক। অর্থাৎ যখন কিছু জানি, একটা কিছুকে একটা কিছুভাবেই জানি। যেমন একটা ফুলকে লাল বলিয়া জানি। বা একটা বস্তুকে ফুল বলিয়া জানি, অথবা অন্ততঃপক্ষে একটা কিছুকে ‘আছে’ অর্থাৎ সম্ভাবান বা অস্তিত্ববান বলিয়া জানি। এষ্ট সব ক্ষেত্রে যাহাকে জানি তাহাকে বিশেষ বা উদ্দেশ্য বলা যায়, আর যেভাবে তাহাকে জানি (যেমন ‘লাল’ ভাবে বা ‘ফুল’ ভাবে) তাহাকে বিশেষণ বা বিধেয় বলা যায়। আমাদের ধারণা এই যে কোন বিশেষ্যকে যখন কোন বিশেষণ বিশিষ্ট বলিয়া জানি, বিশেষণটি তখন ঐ বিশেষ্যেরই ধর্ম। যে ক্ষেত্রে বিশেষণটি সত্যই বিশেষ্যনিষ্ঠ ধর্ম নহে, সে ক্ষেত্রেই আমরা অপ্রমা বা ভ্রান্তির স্থল বলিয়া থাকি। কালিদাসবাবু বলিতে চান যে কোন স্থলেই বিশেষণটি প্রকৃতপক্ষে বিশেষ্যনিষ্ঠ ধর্ম নহে ; বিশেষণটি প্রকৃতপক্ষে জ্ঞানেরই আকার। কালিদাসবাবুর মতে ‘রক্তপুষ্পের’ জ্ঞানে রক্তবর্ণটি বস্তুনিষ্ঠ নহে, জ্ঞাননিষ্ঠ। একটা পুষ্পকে রক্ত বা নীলভাবে না জানিয়া শুধু পুষ্প হিসাবেও জানিতে পারি। এই ক্ষেত্রে, অর্থাৎ ‘পুষ্পবিশিষ্ট পুষ্প’ এইরূপ জ্ঞানেও তাহা হইলে বলিতে হয় পুষ্পই নামক জাতি বা ধর্মটিরও প্রকৃত আশ্রয় জ্ঞান, বস্তু নয়। আবার একটা বস্তুকে পুষ্পভাবে না জানিয়া শুধু ‘আছে’ বা ‘সম্ভাবান’ ভাবেও জানিতে পারি। এ ক্ষেত্রেও তাহা হইলে অনুরূপ যুক্তিতে স্বীকার করিতে হইবে যে ‘সম্ভা’

বা ‘অস্তিত্ব’ ও বস্তুর ধর্ম নয়, উহাও প্রকৃতপক্ষে জ্ঞাননিঃ। এখন আমাদের প্রশ্ন এই যে, এইরূপ আমানিরপেক্ষ বস্তুটা তাহা হইলে কি রকম পদার্থ? সকল প্রকার গুণবিহীন, ধর্মবিহীন, সত্তা বা অস্তিত্ববিহীন পদার্থের কল্পনায় ও শূণ্যের কল্পনায় কি পার্থক্য আমরা বুঝিতে পারিতেছি না। এইরূপ আমানিরপেক্ষ বস্তুর কল্পনা যদি শূণ্যের কল্পনাই হয়, তবে একটা শূণ্য আমাসাপেক্ষ দেশে প্রকাশিত হইয়া আমাপ্রদত্ত ধর্মাদি গ্রহণ করে, ইত্যাদি কথার অর্থ কি হয় আমরা ঠিক বুঝিতেছি না।

আমাদের ধারণা জ্ঞানের আকার বলিতে যাহা বুঝা যায় তাহা বস্তুতঃ বিষয়েরই আকার। রক্তাকার বা নীলাকার জ্ঞানের অর্থ রক্তবিষয়ক বা নীলবিষয়ক জ্ঞান; জ্ঞানটাই রক্তবর্ণ বা নীলবর্ণ নয়। কালিদাসবাবু বলিতে চান জ্ঞানের আকার ভিন্ন বিষয়ের কোন আকার নাই। কিন্তু অনেকে ইহার ঠিক বিপরীত কথা বলিতে পারেন যে বিষয়ের আকার ভিন্ন জ্ঞানের কোন আকার নাই। অন্ততঃ একথা ঠিক যে কালিদাসবাবুর মতটী সম্বন্ধে যথেষ্ট মতভেদ হইতে পারে; সুতরাং এই মতটী যাহারা মানিতে রাজী নহেন তাহারা এই মতটীর উপর নির্ভরশীল বলিয়া, কালিদাসবাবুর তৃতীয় প্রমাণটাও গ্রহণযোগ্য মনে করিবেন না।

চতুর্থ প্রমাণ। আমি যতদূর বুঝিয়াছি (অবশ্য আমি ভুল বুঝিতে পারি) তাহাতে মনে হয় কালিদাসবাবুর চতুর্থ প্রমাণটী অনেকটা তাহার তৃতীয় প্রমাণের উপরই নির্ভর করে। সুতরাং এ সম্বন্ধে পৃথকভাবে আর কিছু বক্তব্য নাই।

পঞ্চম প্রমাণ। এই প্রমাণে তিনি বলিয়াছেন “আমার দক্ষিণ হস্ত-খানি একখানি দর্পণের সম্মুখে ধরিলে উহাকেই বামহস্তরূপে দেখি। যেহেতু উহাকেই বামহস্তরূপে দেখি—এইরূপ প্রতীতি হয়, অতএব বলিতে হইবে যে দক্ষিণ ও বামের প্রভেদ, অর্থাৎ দেশগত প্রভেদ বস্তুর স্বরূপ নহে।” (পৃঃ ৫৭)

এই প্রমাণের মূলে কোন গভীর তত্ত্ব নিহিত থাকিতে পারে, কিন্তু ঐরূপ কিছু থাকিলেও আমি তাহা বুঝিতে পারি নাই। একখানা বড় আয়নার সামনে মুখামুখি না দাঁড়াইয়া যদি আয়নার দিকে পিছন ফিড়িয়া দাঁড়ান যায়, এবং একটু কষ্ট করিয়া ঘাড় বাঁকাইয়া দেখা যায়, তাহা হইলে

দেখা যাইবে, বাম হাতখানা বাম হাতই রহিয়াছে, আয়নার ভিতরে উহাকেই ডান হাত বলিয়া মনে হইতেছে না। আয়নার সামনে মুখ করিয়া দাঁড়াইলে বিশ্বের বামহাত ও প্রতিবিশ্বের বামহাত যে বিপরীত দিকে থাকে তাহার গোড়ার রহস্য শুধু এই-ই যে বিশ্বের ও প্রতিবিশ্বের মুখ তখন বিপরীত দিকে ঘুরান থাকে। বিশ্বের ও প্রতিবিশ্বের মুখ বিপরীতদিকে ঘুরান থাকিলেও বিশ্বের বামহাত যে দিকে থাকিবে, প্রতিবিশ্বের বামহাতও কেন সেইদিকেই থাকিবে না। অথবা, আমি ও যদি মুখামুখি দাঁড়াই, তবে আমার বামহাতখানা যেদিকে থাকিবে তোমারও সেইদিকস্থ হাতখানিই কেন বামহাত হইবে না। অথবা, আমি পূর্ব দিকে মুখ করিয়া দাঁড়াইলে উত্তরদিকস্থ হাতখানা যদি আমার বামহাত হয়, তবে আমি পশ্চিমদিকে মুখ করিয়া দাঁড়াইলেও আমার বামহাতখানা কেন উত্তর দিকেই থাকিবে না,—এই সবগুলিই মূলতঃ আমার কাছে একই প্রশ্ন বলিয়া মনে হয়। আমরা যেই যখন যেদিকেই ঘুরিয়া দাঁড়াই না কেন, আমাদের সকলের বাম হাত ও ডানহাত সব সময়ই একদিকে থাকিবে এ কথা বলা চলিত, যদি কম্পাসের কাঁটায় আমাদের বামহাত ও ডানহাতগুলি সব সময়ই একটা দিক বিশেষের দিকে সংলগ্ন থাকিত। কিন্তু আমাদের হাতগুলিও কম্পাসের কাঁটার মত ঘোরে না, বা দিকগুলিও আমাদের গতির সঙ্গে সঙ্গে ঘুরিয়া দাঁড়ায় না। আমরা যে দিকেই ঘুরিয়া দাঁড়াই না কেন, পূর্ব দিক পূর্ব দিকই থাকিবে, উত্তর দিক উত্তর দিকই থাকিবে। শুধু আমার হাত, অর্থাৎ আমার দেহের অঙ্গ বিশেষ কোনদিকে থাকিবে, তাহাই আমার ঘোরার উপর নির্ভর করে। সুতরাং বুঝা যায় দিকের অবস্থিতি আমাদের দেহের ঘূর্ণন সাপেক্ষ নয়, আমাদের দেহের অঙ্গবিশেষের অবস্থিতিই আমাদের দেহের ঘূর্ণন সাপেক্ষ। সুতরাং দিক আমাসাপেক্ষ ইহা প্রমাণ হয় না। ভাড়া ছাড়া, অনেকে মনে করেন দিকের কল্পনা ও দেশের কল্পনা ঠিক এক নয়। তাহারা বলিবেন কোন যুক্তিতে দিক আমাসাপেক্ষ প্রমাণিত হইলেও ঐ যুক্তিতেই দেশও আমাসাপেক্ষ ইহা প্রমাণিত হয় না। আর বিশেষ দৃষ্টব্য এই যে, এই পঞ্চম প্রমাণে কালিদাস বাবু ‘আমি’ বা ‘আমার’ প্রভৃতি শব্দ যে ভাবে ব্যবহার করিয়াছেন তাহাতে এই শব্দগুলি দ্বারা

‘আত্মা’ বা ‘বিশুদ্ধ জ্ঞাতা’কে লক্ষ্য করা হইয়াছে বলিয়া মনে হয় না। এই পঞ্চম প্রমাণের ‘আমি’ বা ‘আমার’ শব্দ কোন দেহবিশেষকেই লক্ষ্য করিয়া বলা হইয়াছে বলিয়া মনে হয়। সুতরাং পঞ্চম প্রমাণটিকে মানিয়া নিলেও ইহা দ্বারা দেশ শুধু দেহসাপেক্ষ ইহাই প্রমাণিত হয়। কিন্তু ইহা প্রমাণ করা কালিদাসবাবুর উদ্দেশ্য নয়।

ষষ্ঠ প্রমাণ। ষষ্ঠ প্রমাণে কালিদাস বাবু বলিয়াছেন, দেশ আমা-
সাপেক্ষ কারণ “দেশের অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে”। “যাহার
অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে তাহাকে আমানিরপেক্ষ বলা যায় না।”
(পৃ: ৫৭) “দেশের অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে” এটি কথাতীত
অর্থ বোঝা দরকার। প্রথমতঃ ইহার অর্থ হইতে পারে, দেশের অপরোক্ষ
জ্ঞান হয়, কিন্তু সে জ্ঞান ইন্দ্রিয়সম্বন্ধকর্মজ্ঞান নহে। তাহা হইলে ইন্দ্রিয়-
জ্ঞান এবং ইন্দ্রিয়াজ্ঞান দুই বকম প্রত্যক্ষ জ্ঞান মানিতে হয়। কিন্তু ৫৮
পৃষ্ঠায় দ্বিতীয় অনুচ্ছেদে কালিদাসবাবু যাহা বলিয়াছেন তাহাতে মনে হয়
তিনি ইন্দ্রিয়জ্ঞান প্রত্যক্ষজ্ঞান মানিতে প্রস্তুত নহেন। অতএব স্বীকার
করিতে হয়, যাহা ইন্দ্রিয়লব্ধ জ্ঞান নহে তাহা প্রত্যক্ষ বা অপরোক্ষ জ্ঞান
নহে। সুতরাং ‘দেশের অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে’ না বলিয়া
বলা উচিত দেশের অপরোক্ষ জ্ঞানই হয় না। তাহা হইলে যুক্তিটা
দাঁড়ায় এইরূপ : ‘দেশ আমাসাপেক্ষ, কারণ, দেশের অপরোক্ষ জ্ঞান হয়
না। পরমাণু প্রভৃতি এমন কতবস্তুরূপ আছে যাহার প্রত্যক্ষজ্ঞান হয় না।
তাহা হইলে স্বীকার করিতে হয় প্রত্যক্ষজ্ঞানের অবিষয় যত বস্তু আছে
সকলই আমাসাপেক্ষ। একথা সাধারণতঃ কেহ স্বীকার করিবেন না,
এবং মনে হয় কালিদাস বাবুরও ইহা বলা উদ্দেশ্য নয়। দ্বিতীয়তঃ বলা
যাইতে পারে, ইন্দ্রিয়সম্বন্ধকর্ম ছাড়াও প্রত্যক্ষজ্ঞান হইতে পারে। দেশ
এইরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের বিষয়। তাহা হইলে ব্যাপ্তিটী দাঁড়ায় এইরূপ :
যাহা যাহা ইন্দ্রিয়সম্বন্ধকর্মজ্ঞান প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় তাহাই আমাসাপেক্ষ।
কিন্তু এইরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের উদাহরণ কোথায়? যুক্তির খাতিরে মনকে
ইন্দ্রিয় না মানিলে সুখদুঃখাদির মানস প্রত্যক্ষকে এইরূপ প্রত্যক্ষজ্ঞানের
স্থল বলা যায়। কিন্তু দেশকে কি সুখদুঃখাদির সঙ্গে এক: পর্যায়ভুক্ত
করা চলে? চক্ষুকর্ণাদি সকল ইন্দ্রিয় ব্যতিরেকেও সুখদুঃখাদির যেমন

মানস প্রত্যক্ষ হয়, সকল বহিরিঞ্জিয় ব্যতিরেকেও দেশের রূপ মানসেই প্রত্যক্ষ হয় কি ? সুখঃখাদির সঙ্গে সম পর্যায়ভুক্ত করিলে দেশের আর দেশত্ব বা বহিঃসত্ত্ব থাকে না। এবং এইরূপ দেশ কিরূপ পদার্থ আমরা বুঝিতে পারি না। আর দেশ যদি এইরূপ মানস প্রত্যক্ষের বিষয় না হন, তাহা হইলে আমরা বলিব, বহিরিঞ্জিয়ের অবিষয় এবং মানস প্রত্যক্ষের অবিষয় হইয়াও প্রত্যক্ষের বিষয় এইরূপ কোন পদার্থের প্রসিদ্ধি নাই। দেশঃ সন্দ্বিদ্ধস্থল, সুতরাং উহার উল্লেখ করা যাইতে পারে না। সুতরাং যাহা যাহা ইন্দ্রিয়সম্বন্ধজন্য প্রত্যক্ষজ্ঞানের বিষয় (অর্থাৎ মানসপ্রত্যক্ষের বিষয়) তাহাই আমাসাপেক্ষ এই ব্যাপ্তি মানিয়া নিলেও ইহা দ্বারা দেশ আমাসাপেক্ষ ইহা সিদ্ধ হয় না।

পরিশেষে কেহ প্রশ্ন তুলিতে পারেন ‘আমাসাপেক্ষ’ বলিয়া কোন পদার্থ থাকিতে পারে কিনা ? ‘আমার অর্থাৎ জ্ঞাত র অস্তিত্বের উপর যাহার অস্তিত্ব নির্ভর করে, ইহাই যদি ‘আমাসাপেক্ষ’ কথার অর্থ হয়, তবে অনেকে কোন পদার্থেরই, অন্ততঃ ভ্রমপ্রত্যক্ষের বিষয় ভিন্ন অণু কোন পদার্থেরই, আমাসাপেক্ষ মানিতে প্রস্তুত নাও হইতে পারেন। যাহারা কোন পদার্থেরই আমাসাপেক্ষ স্বীকার করেন না, তাহারা দেশের আমাসাপেক্ষও স্বীকার করিবেন না। সুতরাং প্রথমে বিচারের দ্বারা আমাসাপেক্ষের সিদ্ধি করা দরকার। কিন্তু এই সব বহু তর্ক সাপেক্ষ বিচারে প্রবেশ করা এখানে সম্ভব নয়।

দার্শনিক রবীন্দ্রনাথ

শ্রীঅমরেন্দ্রমোহন তর্কতীর্থ।

অনেক কাল পূর্বে পড়িয়াছিলাম, তাই লেখকের নাম স্মরণ হইতেছে না, তবে কথাটা কোন পাশ্চাত্য পণ্ডিতের ইহা বেশ মনে আছে। তিনি বলিয়াছিলেন—“ভারতীয়দিগের একটা অননুসাধারণ বৈশিষ্ট্য দর্শন শাস্ত্রে। অণু দেশের লোকদিগকে যেরূপ চেষ্টা করিয়া—পড়াশুনা করিয়া দার্শনিক বিষয়ে জ্ঞান অর্জন করিতে হয় ভারতীয়দের ততটা আবশ্যক হয় না। দার্শনিক জ্ঞান ইহাদের স্বভঃস্বর্ভূত। দর্শনশাস্ত্রের সংস্কার লইয়াই ইহারা জন্মগ্রহণ করে” ইত্যাদি। রবীন্দ্রনাথের অল্প বয়সের কোন রচনা লইয়া আমরা উল্লিখিত মতবাদের সত্যতা পরীক্ষা করিব। দর্শনশাস্ত্র বলিতে আমরা বেদান্ত সাংখ্য জায় ইত্যাদিই বুঝিয়া থাকি।

যে বয়সে কবি “ছবি ও গান” রচনা করেন তখন বাংলা ভাষায় দর্শন শাস্ত্রের পুস্তক মূলভ ছিল না। সংস্কৃত ভাষায় বেদান্ত পড়িবার মত শক্তি ও সুবিধা তখন তাঁহার ছিল ইহারও প্রমাণ পাওয়া যায় না। অতএব “ছবি ও গানের” কবিতায় যদি কোন বেদান্ততত্ত্ব প্রকাশ পায় তবে কবির এই বেদান্ততত্ত্ব পরিজ্ঞান ভারতীয় জন্মের বৈশিষ্ট্য ইহা অস্বীকার করা যায় না।

কাব্যে দার্শনিক বৈজ্ঞানিক ইত্যাদি অণুবিধ তত্ত্বের প্রবেশ পথ দুইটি। প্রথম পথ—কবিনিবদ্ধ ব্যক্তির পাণ্ডিত্য। কাব্যে বা নাটকাদিতে কবিরা যে সকল পাত্রের উল্লেখ করেন তাহাদিগের পরম্পর আলাপে কিংবা তাহাদিগের কাহারও স্বগত চিন্তায় দার্শনিক এবং অণুপ্রকার তত্ত্বের প্রবেশ কাব্যে সম্ভব হয়। দার্শনিকতত্ত্বে ইহার উদাহরণ—চতুরঙ্গের জ্যেষ্ঠা মহাশয়।

দ্বিতীয় পথ—ব্যঞ্জনা। ব্যঞ্জনা সম্বন্ধে বিস্তৃত আলোচনা এখানে সম্ভব নহে; তবে উহার স্বরূপ বিষয়ে দুই একটি কথা বলিয়া রাখিলে আমাদের বক্তব্য স্পষ্ট করিতে সুবিধা হইবে।

সাধারণতঃ কবি তাঁহার প্রবন্ধোপযোগী বিষয় সমূহই বর্ণনা করিয়া

থাকেন কিন্তু রচনার বৈচিত্র্য বশতঃ ক্চিং উহা হইতে এমন বিষয়ও প্রকাশ পাইয়া থাকে যাহার সহিত প্রস্তাবিত বিষয়ের সম্পর্ক অতি দূর, হয়তো বা কিছুই নাই। এই নূতন অর্থই ব্যঙ্গ্যার্থ—ব্যঙ্গনার ফল।

অপর কথা এই যে বর্ণনীয় প্রকৃত বিষয়ের সহিত এই ব্যঙ্গ্যার্থের সম্পর্ক কোন অংশবিশেষে থাকিলেই চলে, সকল দিক হইতে উহার সহিত সম্বন্ধ নিম্প্রয়োজন।

প্রাচীন আলঙ্কারিকেরা বলিয়াছেন এই ব্যঙ্গনাই কাব্যের জীবন, ব্যঙ্গনাহীন শব্দ ও অর্থ ‘কাব্য’ সংজ্ঞার অযোগ্য।

কোন ব্যঙ্গ্যার্থ প্রকাশে লেখকের অভিসন্ধি থাকা এবং না থাকা উভয় প্রকারই সম্ভব; তবে কোথায় কিরূপ ব্যঙ্গ্যার্থ প্রকাশ লেখকের উদ্দেশ্য তাহা ধরা পড়ে উহার রচনাভঙ্গীতে। অবশ্য ইহাও মানিতে হয় যে কবির যাহাতে অভিসন্ধি নাই এরূপ বিষয়ও ক্ষেত্রবিশেষে অভিব্যক্ত হইয়া থাকে। মেঘদূতের

দিঙ্‌নাগানাং পথি পরিহরন্ স্থূলহস্তাবলোপান্”

হইতে দিঙ্‌নাগাচার্যের প্রতি যে কটাক্ষ প্রকাশ পায় তাহা কালিদাস ইচ্ছা পূর্বক করিয়াছেন কিনা তাহা বলা কঠিন। তথাপি

“নেত্রা নীতাঃ সততগতিনা যদ্বিমানগ্রভুমীঃ”

ইত্যাদি শ্লোকের ব্যঙ্গ্যার্থ যে তাঁহার নিতান্তই বিবক্ষিত ইহা বলা যায়।

বাচ্যার্থ সাধারণতঃ একরূপই হইয়া থাকে। লক্ষ্যার্থও প্রায় সেই রূপ। ব্যঙ্গ্যার্থ কিন্তু ঐ দুই প্রকার হইতে সম্পূর্ণ পৃথক্। দেশ কাল প্রয়োজন ইত্যাদি নানা কারণে এবং পাঠকের নিজের অভিজ্ঞতা অনুসারে এক কথা হইতেই নানাবিধ ব্যঙ্গ্যার্থের প্রকাশ সচরাচর হইয়া থাকে। এই পথে জাগতিক সমস্ত বিষয় এবং জগতের বাহিরে যদি কিছু থাকে তাহাও কবিদিগের অধিকারে আসে। ফলে, কাব্যশাস্ত্র সকল জ্ঞানের ভাণ্ডার হয়।

তাই মহামনীষী আলঙ্কারিক বলিয়াছেন—

ন তচ্ছাস্ত্রং ন সা বিদ্যা, ন তচ্ছিল্পং ন সা কলা।

ন যন্তবতি কাব্যাজমহো ভারো মহান্ কবেঃ ॥

প্রাচীনকাল হইতে বঙ্গদেশে অনেক বিখ্যাত দার্শনিক জন্মগ্রহণ করিয়াছেন সত্য কিন্তু তাঁহারা চিন্তার ফল প্রকাশ করিয়াছেন সংস্কৃত-ভাষায়। এজন্য বঙ্গভাষা দার্শনিক শব্দসম্পদে সমৃদ্ধ হইতে পারে নাই। উল্লিখিত কারণে যথেষ্ট শব্দ সাহায্য না পাওয়ায় বাংলা কবিতায় দার্শনিক ভাব ব্যক্ত করিতে সাদৃশ্যই প্রধান স্থান অধিকার করিয়াছে।

সাদৃশ্যের দ্বারা বস্তু ব্যঞ্জনায একটি অসুবিধা আছে। সাদৃশ্য অত্যন্ত প্রসিদ্ধ এবং পরিষ্কৃত না হইলে উপমান এবং উপমেয় এই দুয়ের একটির বর্ণনায় অণ্ডটি বুঝা সম্ভব হয় না।

দার্শনিকতত্ত্ব অলৌকিক। জাগতিক কোন বস্তুর সহিত তাহার ঐ প্রকার স্পষ্ট সাদৃশ্য আশা করা যায় না। অতএব বাংলা কবিতা হইতে দার্শনিক ভাবের ব্যঞ্জনা পাইতে হইলে শব্দের সাহায্যও আবশ্যিক। যেখানে তাহা পাওয়া যাইবে না ঐজন্য সাদৃশ্যের উপরেই নির্ভর করিতে হইবে সেখানে ভাবের প্রকাশও অস্পষ্ট থাকিয়া যায়। আমরা ক্রমশঃ ইহা দেখাইব।

ব্যঞ্জনা প্রবন্ধগত বাক্যগত এমন কি পদ এবং পদের অংশগতও হইতে পারে। আমরা কবির “রাজুর প্রেম” কবিতায় ঐরূপে নানাবিধ ব্যঙ্গ্যার্থ এবং কিছু দার্শনিকতত্ত্বের ও অভিব্যক্তি দেখিতে পাই।

প্রেম সমানে সমানে হইয়া থাকে। উহার উত্তম পুষ্টি দেখিতে পাই ‘মধুমতী’তে*। এইরূপ প্রেমের মাদুর্য্য প্রসিদ্ধ। কিন্তু তাই বলিয়া অসমান স্ত্রী-পুরুষে প্রেম জন্মিতেই পারে না অথবা তাহার উৎকর্ষ কম ইহাও মানা যায় না। রজনী ও শচীন্দ্রের ভালবাসা এই শ্রেণীর। ইহাতে দেখিতে পাই—মালাকরকণা অঙ্ক রজনী চিকিৎসা প্রসঙ্গে উচ্চশিক্ষিত অবস্থাপন্ন ডাক্তার শচীন্দ্রের কণ্ঠস্বর এবং কয়েকটি অঙ্গুলির স্পর্শ একবার মাত্র পাইয়া তাকে এতই ভালবাসিয়া ফেলিল যে কেবল তাহারই ফলে শচীন্দ্রও রজনীর প্রতি আকৃষ্ট না হইয়া থাকিতে পারিল না।

একের নীরব প্রেম অপরকে কত গভীর ভাবে আবিষ্ট করিতে পারে রজনী তাহার উজ্জল দৃষ্টান্ত।

* বঙ্গদর্শন ১২৮০ সাল চৈত্র মাসের ৩৫৩৩ পৃষ্ঠা।

প্রবল অনুরাগের দ্বারা তীব্র বিরাগও আকর্ষণের কারণ হইতে পারে। এইরূপ ক্ষেত্রে আকৃষ্টব্যক্তির প্রেমও গভীর হইতে পারে এবং তাহা উল্লিখিত দুই প্রকার হইতে কোনরূপে অপকৃষ্ট নহে।

এই নূতন তত্ত্বের শিক্ষা পাই আমরা রাজুর প্রেমে। উহাই এই কবিতার প্রবন্ধগত ব্যঙ্গ্যার্থ। কেহ দরিদ্র অথবা কদাকার হইলে তাহার মনে যে প্রেম জন্মিতে পারে না কিম্বা সেই প্রেমের পাত্রও ঐরূপ কদাকার এবং দরিদ্র হইবে এমন নিয়ম নাই। অতএব রাজু বলিতে এখানে বুঝা যায় একজন কদাকার পুরুষ। এই রাজুর প্রণয়পাত্র সম্ভবতঃ সাহিত্যের নায়িকা অতএব সর্বথা অনবস্থা। ইনি রাজুকে কোন মতেই আমল দিতে চাহেন না, তাহাকে মনে মনে ঘৃণা করেন, তাড়াইয়া দিতে পারিলে বাঁচেন কিন্তু রাজু যথার্থ প্রেমিক, সে কোন প্রকারেই হাল ছাড়িতে প্রস্তুত নয়।

প্রাচীন পণ্ডিতেরা বলিবেন ইহা রসাতাস,* রস নহে। শুউক রসাতাস, তাই বলিয়া এই প্রেমের মাধুর্য্য মর্যাদা কম ইহা মানিব না।

এই রাজুর পরিচয় দিতে কবি বলিয়াছেন—

“অনন্তকালের সঙ্গী আমি তোরা

আমি যে রে তোরা ছায়া”

রাজুর এই পরিচয়ের মধ্যেই আমরা দার্শনিক তথ্য দেখিতে পাই। রাজু পৃথিবীর ছায়া ইহা আজ সকলেই জানেন। বড় পৃথিবীর ছায়া যদি রাজু তবে ছোট এই পার্থিব দেহের ছায়াই বা রাজু হইবে না কেন? তাহা হইলে অনায়াসেই বলা যায়—তোমার আমার ছায়াও রাজু।

দার্শনিক দৃষ্টিতে ছায়াতত্ত্বের বিচার করিলে দেখিতে পাই উহা প্রতিবিশ্বজাতীয় পদার্থ। উহার মূল বস্তু বিশ্ব-প্রকৃতিস্থলে পৃথিবী বা পার্থিব দেহ। উহা বাদ দিলে রাজুর এই ছায়ার কোন অস্তিত্বই থাকে না। এদিকে রাজু যেভাবে নিজের ভালবাসা ব্যক্ত করিতেছে তাহা প্রেমের পরাকাষ্ঠা। এক্ষণে স্বতন্ত্র অস্তিত্বহীন এই রাজুকে বাদ দিলে অবশিষ্ট থাকিল বিশ্ব ও প্রেম। ফলে দাঁড়াইতেছে—এই রাজুর প্রেম শুদ্ধ আত্মপ্রেম। কারণ, বেদান্ত মতে একমাত্রই আত্মাই সত্য, অগ্র সমস্তই

* “রক্তে তথাহুত্তরনিষ্ঠায়” সাহিত্যদর্পণ ৩য় পরিচ্ছেদ।

প্রতিবিশ্বজাতীয় কল্পিত বস্তু। আত্মপ্রেমই যে প্রেমের চরম তাহা বেদান্তের চরম সিদ্ধান্ত। তাই পঞ্চদশীকার বলিয়াছেন—

তৎপ্রেমাচ্ছার্থমগুহ্যং নৈব মন্যার্থমাশ্বনি।

অতন্তৎ পরমং তেন পরমানন্দতাস্মিনঃ ॥

অর্থাৎ আমি যে অগুহ্যে ভালবাসি তাহার মূলে রহিয়াছে আমার নিজের প্রতি ভালবাসা। কিন্তু নিজেকে যে ভালবাসি তাহার কোন কারণ নাই উহা স্বাভাবিক—হেতুনিরপেক্ষ এবং হেতুনিরপেক্ষ বলিয়াই উহা অবিনশ্বর, নিত্য। তাই বলিতেছিলাম আত্মপ্রেম প্রেমের পরাকাধ। তাই আত্মদৃষ্টিতে উপাসনার এত মাহাত্ম্য। নিঃস্বার্থ প্রেম একটি কথার কথা মাত্র।

উপনিষদও বলিয়াছেন—ন বা অরে পত্ন্যঃ কামায় পতিঃ প্রিয়ো ভবতি—আত্মনস্ত কামায় পতিঃ প্রিয়ো ভবতি,—ন বা অরে সর্বস্য কামায় সর্বং প্রিয়ং ভবতি আত্মনস্ত কামায় সর্বং প্রিয়ং ভবতি।

রাহু এবং তাহার প্রণয়পাত্র এইভাবে একাশ্রা। সংসারে কিন্তু এককের স্থান নাই। ঐভাবে যে কোন ভালবাসা হইতে পারে আমরা তাহা কল্পনাও করিতে পারি না। তাই উহা প্রকাশের জন্ত চাই অগ্নের - স্ত্রী ও পুরুষ উভয়ের অস্তিত্ব। এখন প্রশ্ন হয়—রাহু এবং তাহার আসল মূর্ত্তি একজাতীয়ই, পুরুষ ও স্ত্রী এই মিথুনভাব তাহাতে সম্ভব নহে, অতএব উল্লিখিত ব্যক্ত্যর্থ কল্পনা সম্ভব হয় কিরূপে? ইহার উত্তর আমরা পূর্বেই দিয়াছি—ব্যক্ত্যার্থে আসলের সহিত সর্ব্বাংশে সাম্য নিম্প্রয়োজন।

আমরা দেখিয়াছি এই পরম প্রেমের প্রথম সন্ধান পাওয়া যায় কবিতার “রাহুর প্রেম” এই সংজ্ঞা হইতে। এখন এই প্রেমের পরমত্ব বা চরম উৎকর্ষ কেন এবং ইহা যে উপনিষদ প্রেম তাহা বুঝিবার জন্ত কবিতাটির বিভিন্ন অংশ আলোচনা আবশ্যিক। এই প্রসঙ্গে একটি অপ্রিয় সত্য সভয়ে বলিতে চাই। তাহা এইরূপ—

বঙ্গভাষার নিজস্ব কোন দার্শনিক তত্ত্ব নাই। ইহাতে আমরা যেটুকু দার্শনিকতা পাই তাহা অন্য ভাষার প্রধানতঃ সংস্কৃতভাষার সম্পত্তি। হুতরাং

সেই ভাব প্রকাশ করিবার সার্থক্য সংস্কৃতভাষায় যত বেশী বক্তৃত্যায় তাহা আশা করা যায় না। কারণ, ব্যক্ত্যর্থ প্রকাশে বক্তৃত্যায় একমাত্র অবলম্বন সাদৃশ্য কিন্তু সংস্কৃতভাষা সাদৃশ্য ব্যতীত স্বীয় শব্দ এবং তাহার লিঙ্গ-বচনাদির সাহায্যেও ঐ পথে অগ্রসর হয়।

দার্শনিকত্ব প্রকাশে সংস্কৃতভাষার এই অসাধারণ্য থাকায় আমরা প্রথমে এই কবিতাটির সংস্কৃত অনুবাদ উদ্ধার করিয়া সঙ্গে সঙ্গে মূল অংশ হইতেই আমাদের বক্তব্য সমর্থন করিব।

উৎকর্ষের চরম সীমায় পৌঁছিলে প্রেম কখনও কথার দ্বারা আত্ম-প্রকাশ করে না কিংবা উহার দ্বারা প্রেমপাত্রে মর্যাদাহানি হয় না। উহা নীরবে এক ভাবেই বহিতে থাকে, সর্বদাই উহা প্রণয়ীকে প্রণয়্যাম্পদের চরণে শরণাপন্ন করে। ইহা দেখাইতে বলা হইয়াছে—

আগ্নিষ্য পাদযুগলং স্থিতিমপাভিনন্দন

এবং চিরায় গতবাক্ ত্বয়ি সন্নিধাস্যে ॥

কবির ভাষায়—কঠিন বাঁধনে চরণ ঘেরিয়া

চিরকাল তোরে রব আকড়িয়া

কঠিন লৌহ ডোর।

তুই তো আমার বন্দী অভাগিনী

রুধিয়াছি কারাগারে।

প্রাণের শৃঙ্খল পরায়ছি প্রাণে

দেখি কে খুলিতে পারে ॥

কবিতাটি অপরিণত বয়সের রচনা। নতুবা তিনি বলিতেন এই বন্ধনঃ স্বর্ণ শৃঙ্খলের, লোহার শিকলের নহে।

সংস্কৃত ভাষায় ‘জাতরূপ’ শব্দের অর্থ স্বর্ণ। উহার দ্বারা ‘জন্ম স্বরূপ’ এই প্রকার অর্থও পাওয়া যায়। জন্ম দেহগ্রহণ। দেহ ব্যতীত ছায়ার অর্থাৎ রাহুর সহিত উহার এই প্রেমপাত্রে সম্বন্ধ কিছুতেই সম্ভবে না। জীবন থাকিতে কেহ এই রাহুকে তাহার প্রেমপাত্র হইতে বিচ্ছিন্ন করিতে পারিবে না ইহাও ঐক্য সত্য। ইহাই ত ভালবাসার চরম উৎকর্ষ যে কখনও তাহা নষ্ট বা বিকৃত হয় না। জন্মস্বরূপ এই বন্ধন হইতে একমাত্র নির্বাপনমোক্ষলাভ ব্যতীত পরিত্রাণ পাওয়া যায় না ইহা সকল

দর্শনশাস্ত্রের অপ্রতিবাদ সিদ্ধান্ত। যুক্তিলাভ কত কঠিন তাহাও দর্শন-শাস্ত্র আলোচকদিগের অবিদিত নহে। প্রীতির-বন্ধনস্থান প্রাণ বা হৃদয়। উহাই শান্তিসম্মত হৃদয়গ্রন্থি। হৃদয়গ্রন্থি ভেদ করা যায় কেবল সেই পরাবর ব্রহ্মসাক্ষাৎকারে। উদ্ধৃত কবিতার শেষের দিকে এই কথা-কয়টি রহিয়াছে। তাই ইহার অনুবাদ হইয়াছে—

বন্দীকৃতাহসি স্মৃতিরায় তথাইবিদগ্ধে

তত্ত্বঃ কথঞ্চন যথা ন পৃথক্ ক্রিয়েয়।

শ্রুস্তং হি তে হৃদয়মগ্নাণি জাতরূপ-

স্মৃত্রেণ বন্ধনমিদং ক ইব চ্ছিনত্তু ॥

কবি বলিয়াছেন অভাগিনী। তাহা ভালই হইয়াছে। দুর্ভাগ্য ব্যতীত দুঃখবহুল জন্মলাভ ঘটে না। তাই ঘরে ঘরে এখনও গান শুনা যায় —

যাবজ্জননং তাবগ্নয়ণং তাবজ্জননীজ্ঞঠরে শয়নং।

ইতি সংসারে স্মৃটতরদোষঃ কথমিহ মানব তব সন্তোষঃ ॥

‘অভাগিনী’র পরিবর্তে অনুবাদে আসিয়াছে—অবিদগ্ধে। অবিদগ্ধা অনিপুণ। আত্মজ্ঞান লাভের কৌশল তোমার জানা নাই। অথচ একমাত্র আত্মজ্ঞানলাভ ব্যতীত এই জন্মবন্ধন ছিন্ন করাও সম্ভব নহে। অতএব চিরকাল তুমি আমার—অর্থাৎ রাহুর বন্দী।

যে প্রেম স্বাভাবিক কাল তাহা নষ্ট করিতে পারে না। যে ভাল-বাসা চরমে পৌছিয়াছে কাহারও কোন ক্রিয়া—যথেষ্ট ভ্রমণাদি আচরণেও তাহা বিকৃত হয় না। কারণ, তাহা নিরূপাধি অর্থাৎ কোন নিমিত্ত বিশেষ অপেক্ষা করিয়া তাহা সৃষ্ট নহে। ইহা একমাত্র আত্মপ্রেম। তাই কবি বলিয়াছেন—

জগৎ মাঝারে যেথায় বেড়াবি

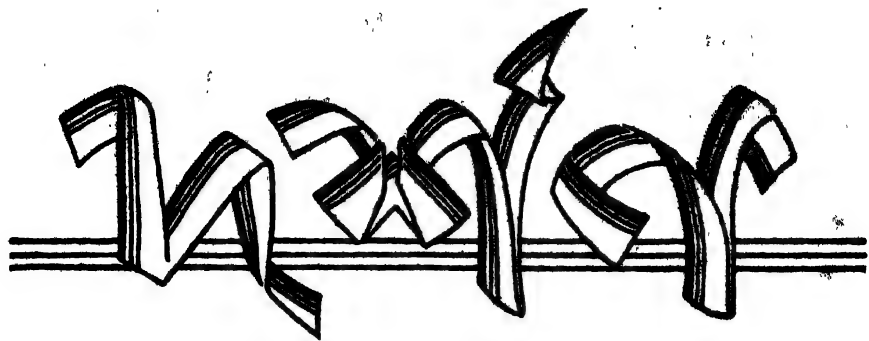
যেথায় বসিবি যেথায় দাঁড়াবি

কি বসন্তে শীতে দিবসে নিশীথে

সাথে সাথে তোর থাকিবে বাজিতে

এ পাষণ প্রাণ অনন্ত শৃঙ্খল

চরণ জড়ায় ধরে।



বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের মুখপত্র
(ত্রৈমাসিক পত্রিকা)

২য় বর্ষ, ২য় সংখ্যা]

শ্রাবণ

[১৩৪৯ সাল

সম্পাদক—

শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম্. এ, পি-এচ. ডি

অধ্যাপক, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় ।

ଆଦେଶ ସଂଖ୍ୟା

	বিষয়	পৃষ্ঠা
১।	নিত্য-পরিণামশীল প্রকৃতি—অধ্যাপক শ্রীদীরেন্দ্র মোহন দত্ত, এম্. এ, পি-এচ্. ডি	৮১
২।	শঙ্কর-বেদান্তে ব্রহ্ম ও জগৎ—শ্রীকোকিলেশ্বর শাস্ত্রী, এম্. এ	১০৩
৩।	ভেদ-খণ্ডন—শ্রীসত্যীন্দ্র কুমার মুখোপাধ্যায়, এম্. এ., পি-এচ্. ডি	১১৩
৪।	বেদান্তের সৰ্ব্বাতিশয়িত্ব—অধ্যাপক শ্রীনলিনীকান্ত ব্রহ্ম, এম্. এ., পি-এচ্. ডি	১১৯
৫।	ইংরেজ দর্শনে বিজ্ঞানবাদ বা আইডিয়ালিজম— অধ্যাপক শ্রীজ্যোতিষচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম্. এ	১৩৩
৬।	সম্পাদকীয়—	১৪৫
৭।	পুস্তক-পরিচয়—	...

নিত্য-পরিণামশীল প্রকৃতি

অধ্যাপক শ্রীধীরেন্দ্র মোহন দত্ত, এম. এ, পি-এচ. ডি।

সত্ত্ব, রজঃ ও তম এই তিনটি শব্দ আমাদের দেশের দর্শনে, সাহিত্যে পুরাণে ও লোকমুখে এত অধিক প্রচলিত যে আপাতদৃষ্টিতে ইহাদের অর্থসম্বন্ধে কোনই প্রশ্ন উঠে না। এমন অনেক শব্দ আছে যাহার ব্যবহার আমরা অবলীলাক্রমে করিয়া যাই, কিন্তু ইহাদের ঠিক 'অর্থ' কি, এই প্রশ্ন কেহ জিজ্ঞাসা করিলে ভাবিয়া উত্তর খুঁজিয়া পাই না। সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই প্রকারেরই শব্দ। ইহাদের প্রকৃত অর্থ সম্পর্কে যিনিই ভাবিয়াছেন, তিনিই বিষম সমস্যায় পড়িয়াছেন। সাংখ্য-যোগের ভাষায় ত্রিগুণের ব্যাখ্যা করাতে কোনই গোল নাই। কিন্তু যদি অগ্নি ভাষায় ইহা বুঝাইতে চেষ্টা করা যায় তাহা হইলেই নানা জটিল প্রশ্ন উঠে। আধুনিক কালেও ত্রিগুণের অর্থ নির্ণয়ের চেষ্টা নানাদিক্ হইতে হইয়াছে। ইহার মধ্যে কতগুলি একদেশদর্শিতা-প্রসূত। কতকগুলি সূক্ষ্মদর্শিতার পরিচায়ক এবং অর্থনির্ণয়ের পক্ষে বহুপরিমাণে সহায়ক।^১ কিন্তু কোন ব্যাখ্যাই সর্বাংশে কৌতূহল নিরাস করে না। এই জন্য এই বিষয়ে আরও অনুসন্ধান করা প্রয়োজন। বিষয়টি এত বিভিন্নদিক্ হইতে বিশদভাবে বিচার করা প্রয়োজন যে কোনও ক্ষুদ্র নিবন্ধে তাহা করা সম্ভব পর নয়। সাংখ্য-কারিকা নামক সাংখ্য দর্শনের সুপ্রাচীন গ্রন্থে গুণ সম্বন্ধে যে সংক্ষিপ্ত বর্ণনা আছে তাহাকে ভিত্তি করিয়াই এখানে ত্রিগুণের

১। অধ্যাপক কৃষ্ণচন্দ্র ভট্টাচার্য মহাশয়-কৃত 'Studies in Vedantism' নামক গ্রন্থে ত্রিগুণ সম্বন্ধে যে অতি-সংক্ষিপ্ত আলোচনা আছে তাহা বিশেষ প্রাধান্যযোগ্য। এরিস্টটলের দর্শনের actuality ও potentiality র সহিত সত্ত্ব ও তমের তিনটি যে তুলনা করিয়াছেন তাহার যৌক্তিকতা উপলব্ধি করার প্রয়াসেই এই প্রবন্ধের উৎপত্তি।

অর্থকল্পনার চেষ্টা করিব। কল্পিত অর্থ অত্যাশ্রয় শাস্ত্রে ব্যবহৃত ত্রিগুণ শব্দের অর্থের অনুযায়ী কিনা তাহার আলোচনা সম্প্রতি করিব না। প্রবন্ধের সীমাবদ্ধ উদ্দেশ্যেই আলোচনা নিবদ্ধ থাকিবে। কিন্তু যদি সাংখ্য-কারিকার দ্বারা প্রামাণ্য গ্রন্থের বর্ণিত ত্রিগুণের অর্থ সন্তোষজনক ভাবে নির্ণয় করা সম্ভব হয়, তবে অত্যাশ্রয় ইহা কি অর্থের ব্যবহৃত হইয়াছে তাহা নির্ধারণ করাও হয়ত সহজ হইবে।

ত্রিগুণের অর্থ বুঝিতে হইলে প্রথমতঃ সাংখ্যের প্রকৃতি ও তাহার পরিণাম সম্বন্ধে ধারণা স্পষ্ট করিতে হইবে। মনে রাখিতে হইবে প্রকৃতি ও উহা হইতে উদ্ভূত এই জগৎ নিত্য-পরিণামশীল। যেমন বীজ হইতে অঙ্কুর, ছুঙ্ক হইতে দধি প্রভৃতির উৎপত্তি হয়, প্রকৃতি হইতেও তেমনি জগতের উৎপত্তি হয়। দধি ছুঙ্কেরই পরিণত অবস্থা বা পরিণাম। অঙ্কুর বীজের পরিণাম; জগৎ মূলপ্রকৃতির পরিণাম। সাংখ্যের এই পরিণামবাদ ও বৈশেষিকের আরম্ভবাদের মধ্যে একটা মৌলিক দৃষ্টিগত পার্থক্য আছে; তাহা লক্ষ্য করা বিশেষ প্রয়োজন। আমরা প্রধানতঃ বস্তুর গঠনপ্রণালী দুই প্রকারের দেখিতে পাই। বহু অবয়ব বা অংশ একত্র সংযুক্ত করিয়া ঘট, পট, গৃহ প্রভৃতি রচিত হয়। মানুষ নানা দ্রব্য হইতে এইভাবে নূতন নূতন দ্রব্য প্রস্তুত করে। এই পদ্ধতিতে বহুর সংযোগে একের গঠন সম্ভব হয়। কিন্তু সজীব দ্রব্যের উৎপত্তির প্রণালী অন্য প্রকারের। বীজ হইতে অঙ্কুর, অঙ্কুর হইতে বৃক্ষ ইত্যাদির উৎপত্তি লক্ষ্য করিলে আমরা দেখিতে পাই যে এই সব স্থলে এক হইতে বহুর সৃষ্টি হয়। যে বীজ পূর্বের অবিভক্ত ছিল তাহা স্বতঃ বিভক্ত ও বিকশিত হইয়া শাখা, পত্র, মূল, ফুল, ফল প্রভৃতি বৈচিত্র্যপূর্ণ বৃক্ষে পরিণত হয়। মানুষ যখন কৃত্রিম বৃক্ষ অঙ্কিত করে বা প্রস্তুত করে—তখন এক একটি অংশ প্রস্তুত করিয়া জুড়িয়া জুড়িয়া বৃক্ষ গঠন করে কিন্তু সজীব বীজ হইতে স্বাভাবিক উপায়ে যখন বৃক্ষ উৎপন্ন হয়, তখন এক হইতেই ক্রমে বহু অংশ উদ্ভূত বা উদ্ভিন্ন হয়। কৃত্রিমের গঠন হয় অংশের সমাবেশে, সম্মেলনে বা সংযোগে। আর নৈসর্গিক সজীব দ্রব্যের উৎপত্তি হয় অবিভক্তের স্বতঃ বিকাশে, বিভাগে; অনভিব্যক্তের ক্ষুদ্রণে, উন্মেষে বা অভিব্যক্তিতে। করাসীদেশের বিখ্যাত দার্শনিক অধ্যাপক বার্গসেঁ এই দুই প্রকার নির্মাণ-পদ্ধতির যথাক্রমে manufacture ও organization নাম দিয়াছেন। বাংলায় আমরা প্রথমটিকে গড়া বা গঠন বা রচনা বলিতে পারি; দ্বিতীয়টিকে বলিতে পারি উৎপাদন। যদিও গোণভাবে উৎপাদন শব্দটি আজকাল কৃত্রিম-গঠনের অর্থেও ব্যবহৃত হয়, তথাপি মুখ্য অর্থে ইহা স্বাভাবিক ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য। বৈশেষিক প্রথম উপায়ে অর্থাৎ মানুষ যেরূপে কৃত্রিম দ্রব্য গড়ে সেই-

ভাবে জগতের সৃষ্টি বুঝিতে চেষ্টা করিয়াছেন। সুতরাং তিনি জগৎকে ঘটের সঙ্গে এবং ঈশ্বরকে কুস্তকারের সঙ্গে তুলনা করেন এবং জগতের উপাদানের জন্ম বহুপ্রকারের পরমাণু প্রভৃতি নিত্যদ্রব্যের কল্পনা করেন। কি প্রকারে পরমাণুর সঙ্গে পরমাণুর সংযোগে স্থূল ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য এক একটি দ্রব্য প্রস্তুত হইতে পারে তাহা বুঝিবার চেষ্টা করেন। কিন্তু সাংখ্য দ্বিতীয় প্রণালীতে অর্থাৎ সজীবের স্বাভাবিক উৎপত্তি বা পরিণতির দৃষ্টান্তে জগতের সৃষ্টি বুঝিতে চেষ্টা করেন। সেইজন্য এক স্বতঃ-পরিণাম-শীল মূল প্রকৃতির কল্পনা করিয়া উহা হইতে তিনি নানা প্রকার বস্তুর ক্রমিক উৎপত্তি বা অভিব্যক্তি বুঝিতে চান। সেইজন্য তাঁহার দৃষ্টিতে সৃষ্টির অর্থ—অব্যক্তের অভিব্যক্তি, অবিভক্তের বিভাগ, নিরবয়বের সাবয়বাকারে পরিণতি বা বিকাশ। এই জন্মই সাংখ্যের সৃষ্টির কাহিনী পঞ্চমহাভূতের উৎপত্তির সঙ্গে সঙ্গেই শেষ হইয়া গিয়াছে; কি প্রকারে মহাভূত সকলের সংযোগে জগতের নানা দ্রব্যের উৎপত্তি হয় তাহার উল্লেখ নাই। কিন্তু সাংখ্য যেখানে ধামিয়াছে, বৈশেষিক দর্শনের সৃষ্টি প্রক্রিয়ার আরম্ভ হইয়াছে সেখানে হইতে। ভূত-পরমাণু হইতে কি প্রকারে দ্রব্য গঠিত হয় বৈশেষিকের তাহাই অনুসন্ধানের বিষয়। দৃশ্যমান জগতের অসংখ্য দ্রব্যের গঠনের অনুসন্ধান করিতে গিয়া বৈশেষিক পঞ্চমহাভূতের কল্পনা করিলেন। বহুকে অল্পের দ্বারা বুঝিবার চেষ্টার মূলে রহিয়াছে চিন্তার লাঘবের চেষ্টা, যাহাকে তাঁহার লাঘব-শ্রায় বলেন। সাংখ্য এই লাঘব-শ্রায়ই আরও একটু দূরে প্রসারিত করিয়া মহাভূতগুলির এক সাধারণ কারণ আছে বলিয়া স্থির করিলেন। একই অহঙ্কার তত্ত্বের নানামুখী অভিব্যক্তিতে একদিকে জ্ঞান ও ক্রিয়ার সাধন ইন্দ্রিয় সকলের উৎপত্তি, অপরদিকে জ্ঞানের বিষয় বা ক্রিয়ার উপাদানের সৃষ্টি। কল্পনা-লাঘবের দৃষ্টিতে সাংখ্য বৈশেষিক হইতে শ্রেয়ঃ। এই লঘুতর কল্পনা নৈসর্গিক জগতে এক অবিভক্ত কারণ হইতে বহুকার্যের অভিব্যক্তির দৃষ্টান্তের উপরেই প্রতিষ্ঠিত। সুতরাং এই কল্পনা নিরাধারও নহে।

সাংখ্যের পরিণামবাদ বুঝিতে এত কথার অবতারণা করিতে হইল। কিন্তু এই সম্পর্কে আরও কতকগুলি বিষয় অনুধাবন করা প্রয়োজন। পরিণামের দ্বারা যেমন এক হইতে বহুর দিকে, তেমনি সূক্ষ্ম বা অব্যক্ত হইতে ব্যক্তের দিকে। সাংখ্য সংকার্যবাদী ইহা সুবিদিত। তাঁহার মতে কার্য কারণ সূক্ষ্মভাবে বিদ্যমান থাকে। যেখানে যাহার কোন-প্রকারই অস্তিত্ব নাই সেখান হইতে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। বটের বীজ হইতেই বটবৃক্ষের সৃষ্টি হয়, আম্রবীজ হইতে হয় না।

সুতরাং কার্য কারণেরই অভিব্যক্ত অবস্থা, আর কারণ কার্যেরই অব্যক্ত অবস্থা।

‘পরিণাম’ এই বিশেষ্য শব্দ ব্যবহার করায়, পরিণাম শব্দের প্রকৃত তাৎপর্য গ্রহণে বাধা জন্মে। আমাদের স্মরণ রাখিতে হইবে যে পরিণাম একটা স্থায়ী দ্রব্য নহে, উহা মূলতঃ ক্রিয়াত্মক। পরিণাম এক প্রকারের পরিবর্তন। সাংখ্যের মতে মূল-প্রকৃতি হইতে আরম্ভ করিয়া বর্তমান দৃশ্যমান জগৎ পর্য্যন্ত কোথাও এমন কোন বিষয় নাই যাহাতে অবিরত পরিবর্তন না চলিতেছে। বিষয় সর্বদা পরিবর্তনশীল। ঘট, পট, গৃহ, বৃক্ষ, পর্বত, তারকা প্রভৃতি বাহ্য বিষয় এবং রাগ, দ্বেষ, আশা, আকাঙ্ক্ষা প্রভৃতি আভ্যন্তর বিষয়—যাহা কিছু চৈতন্য দ্বারা উদ্ভাসিত বা জ্ঞাত হয় সকলই পরিবর্তনশীল। স্থূল দৃষ্টিতে কোন কোন বিষয়কে আমরা স্থায়ী বলিয়া মনে করি। হিমালয় পর্বত বা চন্দ্র, সূর্য্য প্রভৃতি দ্রব্যকে নিত্য বলিয়া ভাবি। কিন্তু সূক্ষ্ম দৃষ্টিতে অমুসন্ধান করিলে সহজেই বুঝিতে পারা যায় যে এই সব দ্রব্যেরও উৎপত্তি হইয়াছে এবং ইহাদিগকে যখন স্থায়ী বলিয়া মনে হয় তখনও ইহাদের ভিতরে আমাদের অলক্ষিতে অনেক পরিবর্তন হইতেছে। সুতরাং বিষয়মাত্রই নিয়ত পরিবর্তনশীল। চৈতন্য-ব্যতিরিক্ত যাহা কিছু আমাদের নিকট দ্রব্য বলিয়া পরিচিত তাহার প্রত্যেকটি এক একটা পরিণাম বা পরিবর্তন, বা উহাদেরই সমষ্টি মাত্র। যখন কোন মুহূর্ত্তে আমরা হিমালয় পর্বত প্রত্যক্ষ করি, তখন বস্তুতঃ বিশেষ একটা পরিণামই প্রত্যক্ষ হয়। হিমালয় বলিতে অতীত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ কালের যে স্থির দ্রব্যের কথা মনে আসে তাহাকে বিশ্লেষণ করিলে দেখা যায় ইহা পর পর উৎপন্ন বহু অবস্থার সমষ্টিমাত্র। সাংখ্যের ভাষায় বলিতে গেলে আপাতদৃষ্টিতে স্থির বলিয়া প্রতীয়মান প্রত্যেক বিষয় বহু ক্রমিক ও অবিচ্ছিন্ন পরিণামের দ্বারা উৎপন্ন একটা প্রবাহ মাত্র। যেমন প্রত্যেক মুহূর্ত্তে নদীর জলের পরিবর্তন হইতেছে, একের পর অল্প জলরাশি আসিয়া নদীর বক্ষঃ পূর্ণ করিতেছে, অথচ অবিচ্ছিন্নভাবে নূতন জলরাশি আসাতে নদীর প্রবাহ বা ধারাকে একই বলিয়া মনে হয়, তেমনি জগতের প্রত্যেকটি বিষয় বহু পরিণামের অবিচ্ছিন্ন ধারায় গঠিত এক একটা প্রবাহমাত্র। প্রবাহের ছেদ নাই বলিয়া উহা স্থির মনে হয়। সমগ্রজগৎও এইভাবে একটা অবিচ্ছিন্ন পরিণামের প্রবাহ, তাই উহাও এক এবং নিত্য বলিয়া মনে হয়।

সাংখ্যদর্শনের এই প্রকৃততত্ত্ব হৃদয়ঙ্গম করিতে হইলে আমাদের প্রচলিত দৈনন্দিন দৃষ্টির আমূল পরিবর্তন আবশ্যিক। নূতন দৃষ্টিতে সমগ্র ব্যক্ত জগৎ সক্রিয়, গতিশীল নিয়তপরিণামশীল একটা প্রবাহ মাত্র। ক্ষুদ্র, বৃহৎ, বহুকালব্যাপী বা অল্পকালব্যাপী যাহা কিছু আমরা প্রত্যক্ষ করি

বা ভাবিতে পারি, সবই ক্ষুদ্র, বৃহৎ, দীর্ঘ বা হ্রস্ব পরিণাম-প্রবাহ। এইরূপ প্রবাহকেই স্থির কল্পনা করিয়া আমরা ইহাকে একটা দ্রব্য বলিয়া ভাবি; প্রবাহের এক অংশকে সমগ্র প্রবাহের গুণ বা ধর্মরূপে কল্পনা করি। শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি যাহাকে আমরা দ্রব্যের গুণ বলিয়া ভাবিয়া থাকি তাহার প্রত্যেকটি এক একটি পরিণাম বা ক্ষুদ্র প্রবাহ, দ্রব্যটি এই সবের সমষ্টিরূপ একটা অপেক্ষাকৃত বড় প্রবাহ। এই জ্ঞাত গুণ ও দ্রব্য, ধর্ম ও ধর্মীতে সাংখ্যের মতে কোন মৌলিক পার্থক্য নাই।

পরিণাম শুধু ব্যক্ত জগতেই নিবদ্ধ নয়। প্রকৃতির যখন সাম্যাবস্থা তখনও তাহার অভ্যন্তরে নিয়ত পরিণাম চলিতে থাকে; যদিও তাহা সদৃশ পরিণাম এবং তাহা দ্বারা বিভিন্ন বিষয়ের সৃষ্টি হয় না।

এই প্রসঙ্গে ইহাও মনে রাখিতে হইবে যে সাংখ্যের মতে বিষয়ের জ্ঞান হয় আমাদের চিত্তের বিষয়াকারে পরিণাম দ্বারা। যে পর্য্যন্ত চিত্ত বিষয়াকারে পরিণত না হয় সেই পর্য্যন্ত বিষয়ের প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষ কোন প্রকার জ্ঞানই হয় না। ইহার তাৎপর্য্য এই যে বাহ্যবিষয় বা পরিণাম আমাদের আভ্যন্তরিক পরিণাম ছাড়া বুঝিবার উপায় নাই। নিজে পরিবর্তিত না হইয়া বাহ্য পরিবর্তনকে বুঝিতে পারা যায় না। বাহ্য বিষয়ের গুণ বা ধর্ম যে পর্য্যন্ত আমাদের আভ্যন্তরিক পরিবর্তনের ভিতর দিয়া অভিব্যক্ত না হয় সে পর্য্যন্ত বাহ্যকে বুঝিবার কোন সম্ভাবনা নাই। সেইজন্য সাংখ্যের বাহ্য বস্তুর বর্ণনায় এমন অনেক বিশেষণ দেখিতে পাই যাহা সাধারণতঃ আমরা আভ্যন্তরিক অবস্থা সম্বন্ধেই প্রয়োগ করি।

বাস্তবিক পক্ষে সাংখ্যের দৃষ্টিতে বাহ্য ও আভ্যন্তর পরিণামে কোনও মৌলিক পার্থক্য নাই। কারণ উভয়ই চৈতন্যের বিষয়, স্তবরাং অচেতন। শুধু তাহাই নহে, সাংখ্যের সৃষ্টির ক্রম লক্ষ্য করিলে দেখা যায় আভ্যন্তর হইতেই বাহ্যের অভিব্যক্তি হয়। বাহ্য বিষয় আন্তর বিষয়েরই স্থূল অভিব্যক্তি। যাহা নিরবয়ব ও অবিকৃত তাহা হইতেই বিভক্ত ও সাবয়বের উৎপত্তি। এই উৎপত্তির ধারা বৌদ্ধ, বেদান্ত প্রভৃতি অত্যাশ্চর্য্য ভারতীয় দর্শনের মধ্যেও লক্ষ্য করা যায়। আধুনিক পাশ্চাত্য দার্শনিকদের মধ্যে ব্র্যাডলে, বার্গসেঁ এবং হোয়াইটহেড প্রভৃতির দর্শনেও বিভিন্নভাবে সৃষ্টির এই ধারাই স্বীকৃত হইয়াছে।

ইহা হইতে দেখা যাইতেছে যে সাংখ্যের মতে বাহ্য বিষয়ের উৎপত্তিও হয় আভ্যন্তর পরিণাম হইতে এবং উহার জ্ঞানও হয় আভ্যন্তর পরিণাম দ্বারা। বিষয়ের অস্তিত্ব বিষয়-বুদ্ধি-সাপেক্ষ। বুদ্ধি ছাড়া বিষয় নাই, বিষয় ছাড়া বুদ্ধি নাই—ইহাই সাংখ্যের দ্বিবিধ-সর্গের অর্থাৎ দুগুণত্ব

প্রবর্তমান প্রত্যয় বা বুদ্ধির সৃষ্টি এবং বিষয়ের সৃষ্টির) তাৎপর্য। এই সিদ্ধান্ত বিজ্ঞানবাদ নয়। কারণ জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের অভেদ সাংখ্য অস্বীকার করেন। তাহা ছাড়া সাংখ্য ব্যক্তিগত বুদ্ধি ও সমষ্টিগত বুদ্ধির পার্থক্য স্বীকার করেন। ব্যক্ত বিষয়সমূহের উপাদান বা আলম্বন সমষ্টিবুদ্ধি—সেজ্ঞ্য ব্যক্তজগৎকে সামান্য (বহু দ্রষ্টার দ্বারা দৃশ্য সাধারণ বিষয়) বলিয়া বর্ণনা করেন। অবশ্য, বুদ্ধি নিজেই প্রকৃতির পরিণাম : সুতরাং তাহার নিজস্ব কোন চেতনাশক্তি নাই। চেতন পুরুষের সঙ্গে সম্বন্ধ হইয়াই বুদ্ধি চেতনের দ্বারা প্রতিভাত হয়। বুদ্ধি হইতে আরম্ভ করিয়া প্রকৃতির সব পরিণামই চেতনপুরুষের বিষয়। পুরুষের চৈতন্যের সম্পর্কেই প্রকৃতির পরিণাম ঘটে এবং চৈতন্যের আলোকে উদ্ভাসিত বুদ্ধির দ্বারাই পরিণামগুলির সম্বন্ধে জ্ঞানও সম্ভব হয়।

ইহা হইতে বুঝা যায় যে সাংখ্যের মতে বিষয়রূপ প্রকৃতির যত পরিবর্তন বা পরিণাম তাহা জ্ঞাতা পুরুষের সান্নিধ্যবশতঃ। শুধু তাহাই নয়। প্রকৃতির প্রত্যেকটি পরিবর্তন বা পরিণাম বাসনায়ুক্ত বন্ধপুরুষের ভোগের উদ্দেশ্যেই উৎপন্ন। যেমন অগ্নিবাসনা-ভোগের জন্য স্বপ্নে পুরুষের চিত্ত হইতে নানাপ্রকার ভোগ্য বিষয়ের উৎপত্তি হয় তেমনি জাগ্রদবস্থাতেও বাসনার তাড়নায় প্রকৃতি হইতে (বুদ্ধি প্রভৃতি পরিণাম দ্বারা) বন্ধপুরুষের ভোগের জন্য নানা ভোগ্য বিষয়ের ও ভোগের সাধন-স্বরূপ ইন্দ্রিয় সকলের সৃষ্টি হইয়া থাকে।

সুতরাং দেখা যাইতেছে প্রত্যেকটি বিষয় প্রকৃতির পরিণাম এবং প্রত্যেকটি পরিণাম চেতন পুরুষের সম্পর্কে এবং তাহারই উদ্দেশ্যে উৎপন্ন হয়। কোন পরিণামই উদ্দেশ্যবিহীন নহে। ফলে ইহাই প্রতিপন্ন হইতেছে যে প্রত্যেক বিষয়ই প্রকৃতির এক একটি সার্থক (অর্থাৎ প্রয়োজন-সাধক) পরিবর্তন। সমগ্র বিশ্ব এই সার্থক পরিবর্তনের সমষ্টি। এমন কোন জ্ঞেয় বা বিষয় নাই যাহার সম্পর্কে এই নিয়ম প্রযোজ্য নহে। কিন্তু পরিণাম বা পরিবর্তনের অর্থ প্রকৃতির এক অবস্থা হইতে অবস্থান্তর প্রাপ্তি। সুতরাং কোন পরিণাম বিশ্লেষণ করিলে ইহার ভিতরে তিনটি পরস্পরাশ্রয় অবিচ্ছেদ্য অবস্থা লক্ষিত হয়। (ক) বীজাবস্থা বা অনভিব্যক্তাবস্থা, (খ) উদ্ভিষ্ট আকারের দিকে অভিব্যক্তির জন্য প্রবৃত্তি বা ষড়্ভ এবং (গ) অভিব্যক্ত অবস্থা। পরিণাম যতই ক্ষুদ্র হউক ইহার এই তিনটি দিক না থাকিলে উহাকে পরিণাম বলিয়াই ভাবিতে পারা যায় না। এই তিনটি অবস্থার হেতুত্রয়কে যথাক্রমে তমঃ, রজঃ এবং সত্ত্ব বলা যায়। প্রকৃতির প্রত্যেক ক্ষুদ্রতম পরিণামেই এই তিনটি উপাদান বর্তমান। সুতরাং সংকার্যবাদ অনুসারে প্রকৃতিতে এই তিনটি উপাদানের কল্পনা করা যায়।

গুণত্রয়ের এই ব্যাখ্যা আপাতদৃষ্টিতে অনেকের নিকটই বিশ্বয়জনক মনে হইবে। সেইজন্য ত্রিগুণ সম্বন্ধে কারিকায় যে বর্ণনা আছে তাহাতে এই অর্থ খাটে কিনা এবং গুণের সম্বন্ধে প্রচলিত ধারণা হইতে নূতন অর্থ কোন অংশে ভাল কিনা তাহা বিচার করা প্রয়োজন। আমরা সাধারণতঃ মনে করি যেমন তিনটি বিভিন্ন বর্ণের সূতার সংযোগে একটি দড়ি প্রস্তুত করা যায় তেমনি তিনটি গুণের সংযোগে প্রকৃতি গঠিত। গুণগুলি যেন এক একটা পরমাণুর মত, এবং প্রকৃতি যেন ইহাদের সমষ্টি। বিজ্ঞানভিক্ষু সাংখ্যের ব্যাখ্যায় গুণগুলিকে কতকটা এইভাবে ব্যাখ্যা করিয়াছেন। গুণগুলি প্র. তির উপাদানরূপ তিন প্রকারের মূলদ্রব্য; প্রত্যেক প্রকারের গুণদ্রব্যই সংখ্যায় অনন্ত (প্রবচন ভাষ্য, ১।১২৮ সূঃ)। ইহাদের সংযোগ ও বিভাগ রূপ ধর্ম আছে (ঐ, ১।৬১ সূঃ)। প্রকৃতি তিন প্রকারের অসংখ্য গুণ ব্যক্তির সংযোগলব্ধ সমূহ। পরমাণুর গায় গুণগুলিরও সংখ্যা কল্পনা করিয়া ভিক্ষু ত্রিগুণের সাম্যাবস্থা ও বৈষম্যাবস্থা সংখ্যাগত বলিয়াই বুঝিতে চেষ্টা করিয়াছেন। সৃষ্টির প্রাক্কালে তিনটি গুণই অসংখ্যভাবে প্রকৃতিতে থাকায় সাম্য সম্ভব হয় এবং সৃষ্টিকালে বিশেষ বিশেষ দ্রব্যে নির্দিষ্ট সংখ্যক তিন প্রকারের গুণব্যক্তির সংযোগ হয়। সে দ্রব্যে সর্ব গুণের সংখ্যা বেশী তাহাকে সাদৃশ্য, যাহাতে রাজ্যগুণের সংখ্যা বেশী তাহাকে রাজসিক এবং যাহাতে তমোগুণের সংখ্যা বেশী তাহাকে তামসিক বলা হয়। সত্ত্বাদির হ্রাসবৃদ্ধি তাহাদের সংখ্যার হ্রাসবৃদ্ধির জন্মই হয় (প্রবচন ভাষ্য, ১।১২৮)। এই ব্যাখ্যানুসারে সাংখ্য যে বৈশেষিকের মতই প্রায় হইয়া দাঁড়ায় ভিক্ষু তাহাও বুঝিতে পারিয়াছিলেন। সুতরাং এই আশঙ্কার নিরাস করার চেষ্টাও করিয়াছেন। “যদি মূল কারণ সত্ত্বাদিকে পরিচ্ছিন্ন (finite) ও অসংখ্য ব্যক্তিস্বরূপ স্বীকার করা যায়, তবে বৈশেষিকের সঙ্গে সাংখ্যের পার্থক্য কি রহিল? এই প্রশ্নের উত্তর এই যে, সর্ব প্রভৃতির (ভূতাদির মত) শব্দস্পর্শাদি গুণ নাই।” অনেক পরিচ্ছিন্ন গুণব্যক্তি স্বীকার করিলে সুবিধা এই যে তাহাদের সংযোগে পরিচ্ছিন্ন বিষয়ের সৃষ্টি কল্পনা করা যাইতে পারে; এবং তাহাদের সংখ্যার হ্রাসবৃদ্ধিতে অনুপাতের তারতম্য স্বীকার করা যায়। কিন্তু যদি প্রত্যেকটি গুণের সংখ্যা বহু না হয় তাহা হইলে হ্রাসবৃদ্ধির অর্থ হয় না; সব দ্রব্যেই তিনগুণের অনুপাত একই হইবে; বেশী কম হইতে পারে না। ইহাই বিজ্ঞানভিক্ষুর বক্তব্য।

পূর্বে আমরা দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছি যে, সাংখ্যের পরিণামবাদ ও বৈশেষিকের আরম্ভবাদের মৌলিক একটা পার্থক্য আছে। একটি অবিভক্ত অব্যক্ত কারণের বহুখা বিভক্ত পরিণাম বা অভিব্যক্তির দৃষ্টান্তের উপর স্থাপিত, অপরটি বহু অবয়বের সংযোগে এক দ্রব্য গড়ার দৃষ্টান্তের

উপর প্রতিষ্ঠিত। ভিক্ষু এই পার্থক্যের দিকে দৃষ্টি না দিয়া সাংখ্যের সৃষ্টিক্রম বৈশেষিকের ধারাতেই বুঝার চেষ্টা করিয়াছিলেন বলিয়া মনে হয়। সেইজন্য গুণত্রয়ের সংযোগে সৃষ্টির ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু এই ব্যাখ্যায় একটা বড় আপত্তি এই যে, যে সকল ত্রব্যের পৃথক্ অস্তিত্ব সিদ্ধ আছে তাহাদের মধ্যেই সংযোগ-সম্বন্ধ স্বীকার করা যায়। সাংখ্যের মতে গুণত্রয় পরস্পরকে আশ্রয় করিয়াই থাকে; কখনও পৃথক থাকে না। সুতরাং ইহাদের সংযোগ বা বিয়োগ কল্পনা করা যায় না। বাচস্পতি-মিশ্র সাংখ্যতত্ত্বকোমুদীতে সাংখ্যের এই গূঢ়তত্ত্ব উপলব্ধি করিয়া বলিয়াছেন—“অপ্রাপ্তি-পূর্ব্বিকা প্রাপ্তিঃ সংযোগঃ।.....নাপি সম্ব-রজ-স্তমসাং পরস্পরং সংযোগঃ, অপ্রাপ্তেরুভাবাৎ।” (১০ম কারিকা)। সাংখ্য এবং শ্রায়-বৈশেষিকের পার্থক্যও তিনি বেশ স্পষ্ট উপলব্ধি করিয়া বলিয়াছেন, সাংখ্যের মতে অব্যক্ত হইতে ব্যক্তের উৎপত্তি হয়, আর কণাদ ও গৌতমের মতে ব্যক্ত হইতেই ব্যক্তের উৎপত্তি হয়, (ঐ ১৫শ কারিকা)।

সাংখ্যকারিকায় ব্যক্ত ও অব্যক্তের পার্থক্য প্রদর্শন করিতে গিয়া বলা হইয়াছে ব্যক্ত সাবয়ব, অব্যক্ত তাহার বিপরীত। যদি অব্যক্ত প্রকৃতি তিনটি গুণের সংযোগে গঠিত বলিয়া কল্পনা করা যায়, তাহা হইলে তাহাকেও সাবয়ব বলিতে হইবে; নিরবয়ব বলার কোনই কারণ নাই। ইহা হইতেও বুঝিতে হইবে গুণত্রয়ের মধ্যে সম্বন্ধ সংযোগ নয়; অন্য কোন প্রকারের হইবে। ভিক্ষুর শ্রায় যাহারা সাংখ্যের সৃষ্টিতত্ত্ব কারণ সংযোগে কার্য্যসৃষ্টির ধারায় বুঝিতে চেষ্টা করিয়াছেন তাহারা প্রকৃতির নিরবয়বত্বের ব্যাখ্যা করিতে গিয়া গোলে পড়িয়াছেন, এবং নানাপ্রকার কষ্টকল্পনার আশ্রয় লইয়াছেন।

অবয়ব-সংযোগ ব্যতিরেকে কিরূপে প্রকৃতিতে তিনটি উপাদানের অস্তিত্ব সম্ভব তাহা আমাদের কল্পিত ব্যাখ্যায় স্পষ্ট বুঝা যায়। অনভি-ব্যক্তি (বা আবরণ), অভিব্যক্তির দিকে প্রবৃত্তি, এবং অভিব্যক্তি এই তিনটি অবস্থার মূলীভূত তিনপ্রকারের কারণ বা শক্তির নাম যদি যথাক্রমে তমঃ, রজঃ ও সত্ত্ব হয়, তাহা হইলে এই তিনটি গুণের সম্বন্ধ সংযোগ বলিয়া কল্পনা করার প্রয়োজন হয় না। সাংখ্যকারিকাতে ত্রিগুণের ধর্ম, প্রয়োজন ও ক্রিয়া সম্বন্ধে যে সংক্ষিপ্ত বর্ণনা আছে আমাদের কল্পিত ব্যাখ্যা দ্বারা তাহা বুঝিবার পক্ষে কেমন সুবিধা হয় তাহা একবার বিচার করিয়া দেখিলেই ইহার যৌক্তিকতা প্রমাণিত হইবে।

উক্ত গ্রন্থে তমঃ সম্বন্ধে বলা হইয়াছে, ইহা বিবাদাত্মক, ইহার কাজ নিয়ম, ইহা গুরু এবং বরণক। রজঃ দুঃখাত্মক, ইহার কাজ প্রবৃত্তি, ইহার ধর্ম উপভোগক ও চলক। সত্ত্ব সুখাত্মক, ইহার কাজ প্রকাশ, ধর্ম প্রকাশক

ও লঘুত্ব। গুণত্রয়ের যে ব্যাখ্যা এই প্রবন্ধে দেওয়া হইয়াছে তাহা দ্বারা এই বর্ণনার অর্থ যেমন স্পষ্ট হইবে গুণগুলির পরস্পরের মধ্যে সম্পর্ক বুঝারও তেমনই সুবিধা হইবে।

প্রত্যেক পরিণামের মূলে আমরা তিনরূপ কারণ দেখিয়াছি; অনভি-
ব্যক্তি, অভিব্যক্তির দিকে প্রবৃত্তি ও অভিব্যক্তি। এই তিন অবস্থায়
কারণগুলিকে আমরা তিন প্রকারের শক্তি বলিয়াছি। সংকার্যবাদী
সাংখ্যের মতে শক্তি অর্থে কার্যের অব্যক্ত অবস্থা বা কারণ ভিন্ন কিছু
নহে (তত্বকোমুদী ১৫শ, কা ৩৪ব্যা)। পরিণামের অন্তর্গত অনভিব্যক্তির
মূলীভূত কারণকে বা শক্তিকে আমরা বলিয়াছি তমঃ। ইহার কার্য্য
'নিয়ম' বলার তাৎপর্য্য এই যে তমঃ রজঃ ও সত্ত্ব উভয়কে নিয়ত রাখে
অভিব্যক্তিমুখী প্রবৃত্তি (বা ক্রিয়া) এবং অভিব্যক্তিকে ব্যাহত রাখাই
অনভিব্যক্তি। কার্যের প্রকাশে বা অভিব্যক্তিতে বাধা জন্মাইবার জন্ত
তমঃ বরণক বা আবরণকারী, ইহাও বলা সঙ্গত। যে শক্তি বা কারণের
প্রভাবে বীজে বৃক্ষ অনভিব্যক্ত বা আবৃত অবস্থায় থাকে তাহারই নাম
তমঃ। যেমন অভিব্যক্তির কারণরূপ সত্ত্বকে ঢাকিয়া রাখার জন্ত তমঃকে
আবরণকারী বলা যায়, তেমনি অভিব্যক্তিমুখী প্রবৃত্তিতে বাধা জন্মাইবার
জন্ত তমঃকে গুরু বলা যায়। ক্রিয়ার বিঘ্নকারক ধর্ম্মের নামই গৌরব
বা গুরুত্ব। আমরা পূর্বে দেখিয়াছি যে পরিণাম বাহ্য ও অভ্যন্তর
উভয় প্রকারই হইতে পারে এবং সাংখ্যমতে বাহ্য ও অভ্যন্তর বিষয়ে
মৌলিক পার্থক্য বিশেষ নাই। তমঃ ও অগ্ন্যাগ্ন গুণের ক্রিয়া বাহ্য এবং
অভ্যন্তর পরিণামে একই রূপ। বাহ্য দৃষ্টান্ত দ্বারাই আমরা তমোগুণের
আবরণকত্ব ও গুরুত্ব বুঝিতে চেষ্টা করিয়াছি। অভ্যন্তর দৃষ্টান্তেও ইহা
খাটিবে। যখন আমরা চিন্তা করিতে চেষ্টা করি তখন যাহা অস্পষ্ট থাকে
তাহাকে স্পষ্ট করার চেষ্টাই হয় এবং চিন্তা সফল হইলে তাহা স্পষ্ট হইয়া
উঠে। এই অস্পষ্ট অবস্থার মূলে তমঃ, ইহাই স্পষ্টতাকে আবৃত করিয়া
রাখে এবং স্পষ্টীকরণের জন্ত চিন্তার যে চেষ্টা বা প্রবৃত্তি তাহাতেও বাধা
জন্মায়, তাই ইহাকে অতিক্রম করার জন্ত মানসিক চেষ্টার প্রয়োজন হয়।
ইহা হইতে বুঝা যাইতেছে যে বাহ্য জগতে যেমন অভিব্যক্তি ও প্রবৃত্তির
বাধা আমরা দেখি তেমনি অভ্যন্তর জগতেও উহা অনুভব করি। আলস্ত,
নিদ্রা প্রভৃতি শারীরিক অবস্থাকে তমোগুণের কার্য্য বলিয়া বলা হয়।
এই সব অবস্থা যেমন বাহ্য কর্ম্মশক্তির পক্ষে বাধক, তেমনি মানসিক চিন্তার
পক্ষে বিঘ্নজনক। সেজন্য তমঃকে অজ্ঞানের কারণও বলা যাইতে পারে।

তমোগুণকে বিবাদাত্মক বলার কারণ কি এবং এই গুণের অগ্ন্যাগ্ন
ধর্ম্মের সঙ্গে বিবাদের কি সম্পর্ক তাহা এইবার বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক।
বাংলায় বিবাদের অর্থ হইয়া দাঁড়াইয়াছে জ্বঃ। কিন্তু ইহার মৌলিক

অর্থ অবসাদ, অবসন্নতা, মোহ ইত্যাদি ; এবং এইখানে এই অর্থই খাটে । কারণ দুঃখ সাংখ্যের মতে রজোগুণেরই কার্য্য । যে তমোগুণের জন্ম ক্রিয়া ও জ্ঞানশক্তি ব্যাহত হয় মোহের অবস্থা উহারই কার্য্য বলিয়া ভাবা খুবই সম্ভব । কারণ মোহের বা অবসাদের অবস্থায় ক্রিয়া ও জ্ঞান দুইই বাধাপ্রাপ্ত হয় ।

রজোগুণের সম্বন্ধে কারিকাতে বলা হইয়াছে, ইহা অগ্নীতি বা দুঃখাত্মক, ইহার ধর্ম্ম উপষ্টম্ভকঃ ও চলত্ব, ইহা প্রবৃত্তির কারণ । রজঃ প্রবৃত্তি জন্মাইয়া পরিণাম ঘটায় আমরা এই অর্থই পূর্ব্বে গ্রহণ করিয়াছি । স্থূল জগতে আমরা দুই প্রকার কর্ম্ম হইতে দেখি, কোনও কোনও বস্তু নিজ হইতেই কাজ করে, কোনও বস্তু অপর দ্বারা চালিত হইয়া কাজ করে । নিজে কাজ করা বা অগ্নি দ্বারা কাজ করান এই দুইই প্রবৃত্তিসাপেক্ষ ; সুতরাং রজোগুণেরই কার্য্য । উপষ্টম্ভ অর্থ কার্য্যে উৎসাহিত বা উত্তত করা, অর্থাৎ অগ্নিকে কাজে প্রবৃত্ত করা ; চলত্ব অর্থে নিজে চলা । সুতরাং রজোগুণের এই উভয় ধর্ম্ম কেন উল্লিখিত হইয়াছে তাহা বুঝিতে কোন কষ্ট হয় না । কিন্তু প্রবৃত্তি, চলত্ব, উপষ্টম্ভকঃ ইত্যাদির সঙ্গে দুঃখের সম্পর্ক কি তাহা তত স্পষ্ট নয় । প্রত্যেক পরিণামের একটা লক্ষ্য বা উদ্দেশ্য আছে, পূর্ব্বে আমরা তাহা দেখিয়াছি । কখনও জ্ঞাতসারে কখনও বা অজ্ঞাতসারে সেই উদ্দেশ্যের দিকে প্রবৃত্তি হয় এবং যতক্ষণ উদ্দেশ্য সিদ্ধ না হয় চেষ্টা ততক্ষণ পর্য্যন্তই চলে । এই অসিদ্ধ প্রযত্নের অবস্থাই দুঃখ । জ্ঞানপূর্ব্বক আমরা যে চেষ্টা করি তাহা পূর্ণ না হওয়া পর্য্যন্ত উদ্বেগ, উৎকণ্ঠা, দুশ্চিন্তা প্রভৃতি দুঃখময় অবস্থা ভোগ করি ইহা অনুভবসিদ্ধ । যতক্ষণ মানুষ তমোগুণে অভিভূত হইয়া সম্পূর্ণ নিষ্ক্রিয়, অবসন্ন বা মোহগ্রস্ত হইয়া উদাসীনভাবে অবস্থান করে এবং শারীরিক বা মানসিক কোন চেষ্টাই করে না ততক্ষণ দুঃখও থাকে না । কিন্তু নিষ্ক্রিয় অবস্থা বা তমঃকে জয় করিবার চেষ্টা যখন আরম্ভ হয় তখনই দুঃখেরও আরম্ভ হয় এবং উহাকে সম্পূর্ণ জয় করিয়া অভিভূত না করা পর্য্যন্ত এই দুঃখ থাকে । অজ্ঞানকৃত প্রবৃত্তিতেও তমের বাধা জয় না করা পর্য্যন্ত দুঃখানুভব হয় । যেমন স্বাসক্রিয়াতে যদি কোন বাধা উপস্থিত হয় তবে যতক্ষণ পর্য্যন্ত উহা অভিভূত বা দূরীভূত না হয় ততক্ষণ পর্য্যন্ত কষ্ট হয় । তেমনি পরিণামক্রিয়া যতক্ষণ সফলভাবে চলে স্বস্তি-ভাব থাকে, কিন্তু কোন বাধা উপস্থিত হইলে উহা দূর করার জন্য আত্মিক ক্রিয়া যে পর্য্যন্ত সাফল্যমণ্ডিত না হয়, ততক্ষণ কষ্টই বোধ হয় ।

কিন্তু এই সম্বন্ধে সন্দেহের অবকাশ আছে । কোন কোন কাজ আছে যাহা করাতেই আনন্দ, কার্য্যসমাপ্তিতে বা ফলপ্রাপ্তিতে নয় । ইংরাজীতে এই প্রকার আনন্দকে *pleasure of pursuit* অর্থাৎ প্রযত্ন

আনন্দ বলা হয় এবং pleasure of attainment অর্থাৎ সিদ্ধিজন আনন্দ হইতে ইহার পার্থক্য দেখান হয়।^১ ঘোড়া দৌড়াইয়া যে আনন্দ তাহা শুধু গন্তব্যস্থলে পঁহুঁছানর জ্ঞান নয়, দৌড়াইবার কালেই এই আনন্দ অনুভূত হয়। এই প্রকার দৃষ্টান্ত আমাদের কল্পিত সাংখ্যমতের বিরুদ্ধে প্রমাণ দেয় বলিয়াই মনে হইবে। কিন্তু সাংখ্যের পক্ষ হইতে (বিশেষতঃ আমরা এই মতের যে ব্যাখ্যা করিয়াছি তাহার দিক্ হইতে) বলা যায়, ঘোড়া দৌড়াইবার আনন্দ অনভ্যন্ত লোকে লাভ করিতে পারে না, তাহার পক্ষে উহা উদ্বেগেরই কারণ। পরিপক্ক অশ্বারোহীর পক্ষেই এই আনন্দ সম্ভব। ইহা হইতে বুঝা যাইতেছে যে প্রতি মুহূর্ত্তে অশ্বারোহী অশ্ব-চালনার জ্ঞান অনবরত যে চেষ্টা করিয়া থাকে তাহার প্রত্যেকটি চেষ্টার সফলতার জ্ঞানই আনন্দ হয়। যেমন এক ঘটাব্যাপী অশ্বচালনার একটা উদ্দেশ্য থাকিতে পারে কোন গন্তব্যস্থলে পৌঁছান তেমনি প্রতি মুহূর্ত্তের খণ্ড খণ্ড চেষ্টারও এক একটা উদ্দেশ্য জ্ঞাত বা অজ্ঞাতভাবে থাকে—যেমন আসন স্থির রাখা, অশ্বকে ঠিক পথে রাখা, শরীরকে যথাযথভাবে সঞ্চালিত করা ইত্যাদি। এই বৃহৎ বা খণ্ড চেষ্টার কোন অংশে উদ্দেশ্য সফল না হইলে দুঃখ অবশ্যস্ভাবী।

পূর্বোক্ত দৃষ্টান্ত সকল হইতে প্রবৃত্তির মূলীভূত রজোগুণকে কেন দুঃখের কারণ বলা হয় তাহা বুঝা যায়। জ্ঞানপূর্বক বা অজ্ঞানপূর্বক প্রবৃত্তির অবস্থা মাত্রই যে চরিতার্থ না হওয়া পর্য্যন্ত দুঃখজনক তাহা বুঝিতে কষ্ট হয় না।^২ কিন্তু সব দুঃখই অচরিতার্থপ্রবৃত্তি নিমিত্ত কি না এই সম্বন্ধে সন্দেহ একেবারে নিরাস করা সম্ভব নয়। কোন বিশেষ স্বাদ, গন্ধ, স্পর্শ প্রভৃতি কেন দুঃখ উৎপাদন করে বলা কঠিন। এই সম্বন্ধে আধুনিক মনোবিজ্ঞানবিদগণও পরস্পরবিরোধী নানা কারণ কল্পনা করিয়াছেন। কোন মতই সম্পূর্ণ সন্তোষজনক নয়। অনেকের মতে বাহ্য জীবের জীবন রক্ষা বা বংশ রক্ষার চেষ্টার প্রতিকূল তাহা দুঃখজনক এবং বাহ্য অনুকূল তাহা সুখজনক। এই মতের সহিত উক্ত সাংখ্যমতের কতকটা সামঞ্জস্য আছে। কিন্তু এই মতের প্রতিকূল কয়েকটি দৃষ্টান্ত আছে, যেমন, কোন কোন বিষ বেশ সুস্বাদ, আবার কোন কোন স্বাস্থ্যপ্রদ দ্রব্যও বিষাদ লাগে। সকল প্রকার সুখদুঃখের ব্যাখ্যা আধুনিক মতে

১। চলতি বাংলায় এই দুইটিকে চলার (বা করার) আনন্দ ও পাওয়ার আনন্দ বলা যাইতে পারে।

২। বার্গসোঁ বলেন “Every pain, then, must consist in an effort,—an effort which is doomed to be unavailing”.—Matter and Memory, ৫৬ পৃ:।

বা সাংখ্যের অন্য কোন প্রকার ব্যাখ্যাকার মতে করা হুঃসাধ্য। কিন্তু তথাপি প্রবৃত্তি ও হুঃখের মধ্যে বহুস্থলে যে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে তাহাও অস্বীকার করা যায় না। এই সব দৃষ্টান্ত হইতেই হয়ত সাংখ্য অতীত স্থলেও অনুকূল কারণের কল্পনা করিয়া প্রবৃত্তির কারণ রজোগুণকে হুঃখাস্বক বলিয়াছেন।

তবে লক্ষ্য করিবার বিষয় এই যে, সকল প্রকার হুঃখস্থলেই জীবের শাস্তি বা বিজ্ঞামের অভাব এবং ক্রিয়াশীলতার আধিক্য দেখা যায়। বেদনায় লোক ছটফট করে, এবং তাহা পরিহারের চেষ্টা করে। হুঃখের অবস্থা উদ্বেজক ও চাক্ষল্যকারক। সুতরাং হুঃখকে প্রবৃত্তিমূলক না বলিয়া প্রবৃত্তিকেই হুঃখমূলক বলিলে বোধ হয় অনেকের সম্মত হইবে। কিন্তু এই মতের বিষয়েও প্রশ্ন হইবে, বৃক্ষ প্রভৃতিতে হুঃখ অনুভূতি আছে কিনা এবং ইহা হইতেই উদ্ভাদের কর্মপ্রবৃত্তি জন্মে কি? সবদিক বিবেচনা করিয়া আমাদের মনে হয়, হুঃখ প্রবৃত্তির কারণ বা প্রবৃত্তি হুঃখের কারণ না বলিয়া উভয়ই এক সাধারণ কারণের কার্য্য বলিলে সর্ববাদিসম্মত হইতে পারে। এই কারণকেই আমরা রজুঃ বলিতে পারি। ফলে আমাদের বলিতে হইবে যাহার দ্বারা প্রবৃত্তি জন্মে তাহা হইতে হুঃখও জন্মে; সেজন্য হুঃখ ও প্রবৃত্তিতে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক। যেমন বিদ্যাতের প্রভা ও মেঘের গর্জন-শব্দ উভয়ই একই কারণে ঘটে, তথাপি কোন কোন স্থলে একটি স্পষ্ট অনুভূত হইলেও অপরটি লক্ষিত হয় না, তেমনি প্রবৃত্তি ও হুঃখ একই রজোগুণ হইতে উদ্ভূত, তথাপি সব স্থানে উভয়কেই সমান ভাবে লক্ষ্য করা যায় না।

এখন সম্বন্ধের কথা বিবেচনা করা যাউক। কারিকার মতে সম্বন্ধ সূখাস্বক, ইহা প্রকাশক ও লঘু, ইহার কাজ প্রকাশ করা। আমরা পরিণামের অভিব্যক্ত অবস্থার অন্তর্নিহিত কারণশক্তিকে সম্বন্ধ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছি। প্রকাশ ও অভিব্যক্তির একই অর্থ। কিন্তু বাহ্য ও আভ্যন্তর পরিণামভেদে প্রকাশ বা অভিব্যক্তির কিছু প্রকারভেদ হয়, তাহা আলোচনা করা উচিত। আমরা বলি বীজ হইতে অঙ্কুর প্রকাশিত বা অভিব্যক্ত হয়, আবার বলি জ্ঞানে জ্ঞেয় বিষয় প্রকাশ পায়। সাংখ্যের মতে উভয় প্রকারের প্রকাশই মূলতঃ এক। উভয় স্থলেই সম্বন্ধমূলক অভিব্যক্তি বিদ্যমান। কোনও বিষয়ের অজ্ঞান দূর করিবার প্রযত্ন সফল হইলেই তাহার সম্বন্ধে জ্ঞান হয়। সুতরাং এখানেও বলা যাইতে পারে অনভিব্যক্তি হইতে অভিব্যক্তির অভিমুখে যে প্রযত্ন তাহা দ্বারা ই বিষয়ের জ্ঞান হয়। সুতরাং বীজ হইতে অঙ্কুরের পরিণতি ও অজ্ঞান অবস্থা হইতে জ্ঞানের উৎপত্তি উভয়ই অনভিব্যক্তের অভিব্যক্তি।

প্রবৃত্তির পথে যাহা বাধা জন্মায় তমোগুণের সেই ধর্মকে সাংখ্য গুরুত্ব বলেন। ইহার বিপরীত লঘুত্ব; ইহা সত্ত্বগুণের ধর্ম। লঘুত্ব সফল প্রবৃত্তির অনুকূল। যখন আমরা কোন বস্তুকে উপরে উঠাইতে চাই তখন যদি উঠাইবার কাজ সহজ হয় তবে ঐ বস্তুতে লঘুত্ব ধর্ম আরোপ করি, যদি ঐ কাজ কঠিন হয়, তবে উহাতে গুরুত্ব ধর্ম আরোপ করি। ইহা হইতে বুঝা যায় লঘুত্ব ও গুরুত্ব প্রবৃত্তি হইতে অনুমিত ধর্ম। আমরা বাহ্য বস্তুকেই সাধারণতঃ গুরু বা লঘু বলিয়া থাকি। কিন্তু প্রবৃত্তির অনুকূলতা এবং প্রতিকূলতা বাহ্যের দ্বারা আভ্যন্তর বিষয়েও অনুভূত হয়—যেমন কোনও কল্পনা করা সহজ, আবার কোনও কল্পনা করা কঠিন। সুতরাং আভ্যন্তর স্থলেও পূর্বোক্ত যুক্তি অনুসারে দুই প্রকার ধর্ম আরোপ করা যায়; এই জগৎ কল্পনার বা চিন্তার বেলাতেই লাঘব এবং গৌরব শব্দ ব্যবহার করা চলে। বাহ্য ও আভ্যন্তরে যে এই বিষয়ে সাদৃশ্য আমরা অনুভব করি তাহার অপর প্রমাণ এই যে, উভয় স্থলেই আমরা একপ্রকার ভাষা ব্যবহার করি। ইংরেজীতেও আমরা light এবং heavy বিশেষণদ্বয় বাহ্য ও মানসিক অবস্থা উভয়ের বেলাতেই প্রযুক্ত হইতে দেখি। ইহা হইতে স্পষ্ট বুঝা যায় বাহ্য ও আভ্যন্তর বিষয়ে এই সম্বন্ধে অবশ্যই কোন সামান্য কারণ আছে। এই সাম্যের মূল কোথায় তাহা সাংখ্য প্রদর্শন করিয়াছেন।

অভিব্যক্তি প্রবৃত্তির সফল অবস্থা। কোনও চেষ্টা সফল হইলে সুখ জন্মে; উদ্বেগ, উৎকণ্ঠা ও কর্ম্যবেগের শাস্তি হয়। সুতরাং এই পরি-সমাপ্তির অবস্থা যে সুখের অবস্থা তাহাও অনুভবসিদ্ধ। সম্বন্ধে সেইজগৎ সুখজনক বলা চলে। জ্ঞানপূর্বক বা অজ্ঞানপূর্বক চেষ্টা সফল হইলে সুখ অনুভূত হয়। কিন্তু যেখানেই সুখ সেখানেই তাহার পিছনে কোন সফল প্রবৃত্তি আছে কিনা বলা কঠিন। পূর্বেরই আমরা দেখিয়াছি এমন অনেক দৃষ্টান্ত আছে যাহাতে সুখত্বঃখের পশ্চাতে কি সূক্ষ্ম প্রবৃত্তি বা চেষ্টা আছে স্থূল দৃষ্টিতে তাহা ধরা পড়ে না। দৃষ্টস্থল হইতে এই সব অদৃষ্টস্থলে প্রবৃত্তির অনুমান করা যাইতে পারে মাত্র। তাহা ছাড়া ইহাও লক্ষ্য করিবার বিষয় যে যেখানে সুখ সেখানে প্রচেষ্টারও বিরাম হয়; সুখের অবস্থা যতক্ষণ অক্ষুন্ন থাকে ততক্ষণ নুতন উত্তম আসে না। সুতরাং প্রকাশ, লাঘব, সুখ প্রভৃতির মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক বিद्यমান। সুখের অবস্থায় উত্তম শাস্তি হয় বলিয়াই সম্বন্ধে শাস্তির কারণ ও বলা হয়।

গুণগুলির প্রত্যেকের সম্বন্ধে যে বর্ণনা আছে, আমাদের কল্পিত ব্যাখ্যা অনুসারে তাহা বুঝিবার কতদূর সুবিধা হয় ইহাই এপর্যন্ত দেখা গেল। এখন দেখিতে হইবে, এই ব্যাখ্যা দ্বারা গুণগুলির মধ্যে পরস্পরের যে সম্বন্ধের বর্ণনা আছে তাহা বুঝার সুবিধা হয় কিনা। আমরা পূর্বেরই

দেখিয়াছি গুণগুলির মধ্যে (পরমাণুসকলের গায়) সংযোগ সম্বন্ধ কল্পনা করা যায় না। কারিকাতে বলা হইয়াছে, গুণগুলি পরস্পরকে অভিভূত করিয়া থাকে, পরস্পরকে আশ্রয় করিয়া থাকে, পরস্পরকে জন্মায় এবং কাহাকেও ছাড়িয়া কেহ থাকিতে পারে না। প্রথম সম্বন্ধটি বিরোধ-সূচক। তমঃ সম্ব এবং রজঃকে অভিভূত করিয়াই থাকিতে পারে—তেমনি রজঃ তমঃ এবং সম্বকে, ও সম্ব তমঃ ও রজঃকে অভিভূত করিয়া থাকে। আমাদের কল্পিত অর্থ অনুসারে ইহার তাৎপর্য্য স্পষ্ট। অনভিব্যক্ত অবস্থা অভিব্যক্তিমুখী প্রবৃত্তি ও অভিব্যক্তি এই উভয়কে অভিভূত না করিয়া কিরূপে সম্ভব হইবে? তেমনি প্রবৃত্তি যেমন একদিকে অনভিব্যক্তিকে দূর করার চেষ্টা স্বরূপ, অত্য়দিকে ইহা অভিব্যক্তির সহিত বিরুদ্ধ ভাবাপন্ন; কারণ অভিব্যক্তি হইলে প্রবৃত্তি ক্রান্ত হয়। অভিব্যক্তি ও যেমন অনভিব্যক্তিকে দূর করে, তেমনি প্রবৃত্তিরও সমাপ্তি ঘটায়। সুতরাং দেখা যাইতেছে প্রত্যেক পরিণামের তিনটি অবস্থার পিছনে যে তিনটি শক্তি আছে তাহা পরস্পরকে অভিভূত করিয়াই নিজ নিজ কার্য্য করে। সম্ব রজঃ ও তমঃ এই তিনটি শক্তি এই ভাবে পরস্পরের বিরোধী। ইহাদের কোনও একটি অস্ত্র দুইটিকে অভিভূত না করিয়া আত্মপ্রকাশ করিতে পারে না।

এই প্রসঙ্গে দুইটি কথা মনে রাখা দরকার। প্রথমতঃ, অভিভব অর্থ নাশ নয়। যখন সম্বের বিকাশ হয়, তখন রজঃ ও তমঃ এই দুইটি শক্তি একেবারে নষ্ট হয় না, অভিভূত বা পরাজিত হইয়া থাকে। দ্বিতীয়তঃ, অভিভবের মাত্রাভেদ বা তারতম্য হইতে পারে। সেজ্জন্য সাত্ত্বিক (বা রাজসিক বা তামসিক) পরিণাম সবই এক প্রকারের নয়। কোনটিতে সম্ব বেশী উদ্ভিক্ত, কোনটিতে কম; পক্ষান্তরে অস্ত্র দুইটি গুণ কোনটিতে বেশী অভিভূত, কোনটিতে কিছু কম। সুতরাং দেখা যাইতেছে বিজ্ঞান-ভিক্ষু গুণগুলির সংখ্যার পার্থক্যদ্বারা সাত্ত্বিক, রাজসিক, তামসিক ইত্যাদি পরিণামে গুণের হ্রাসবৃদ্ধির যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন তাহা স্বীকার না করিয়াও অভিভবের মাত্রার পার্থক্য দ্বারা এই হ্রাসবৃদ্ধি স্বীকার করা যাইতে পারে। যদি গুণগুলিকে পরমাণুর গায় সংযোগ-শীল মনে না করিয়া শক্তি বলিয়া মানা যায় তাহা হইলে সংখ্যার পরিবর্তে অভিভবের মাত্রাদ্বারাই উক্ত প্রয়োজন সিদ্ধ হয়।

অভিভবের জন্ত অভিভবকারী এবং অভিভাব্য উভয়েরই আবশ্যিক। সুতরাং গুণগুলি পরস্পরকে আশ্রয় না করিয়াও থাকিতে পারে না। পরিণামের অব্যক্ত অবস্থায় তমঃ সম্বকে ও রজঃকে অভিভূত করে, সুতরাং তমঃ সম্ব ও রজঃ ছাড়া কাজ করিতে পারে না।

ভেদনি প্রযুক্তির অবস্থায় রজঃ তমঃ ও সত্ত্বকে আশ্রয় করিয়া, উহাদিগকে অভিজুত করিয়া কার্য্য করে এবং অভিব্যক্তির অবস্থায় সত্ত্ব অপর দুই গুণকে আশ্রয় ও অভিজুত করিয়া কার্য্য করে।

এই স্থলে একটি শঙ্কা হইতে পারে। পরিণামের অবস্থা তিনটির মূলীভূত শক্তি তিনটিকে, আমরা তমঃ, রজঃ ও সত্ত্ব নাম দিয়াছি। অবস্থাগুলি কি ক্রমিক নহে? অনভিব্যক্তি, প্রবৃত্তি ও অভিব্যক্তি এই গুলি কি পর পর আসে না? তাহা হইলে গুণত্রয়ের যুগপৎ একত্র অবস্থান কি করিয়া সম্ভব এবং যুগপৎ না থাকিলে ইহারা পরস্পরকে আশ্রয়ই বা কিরূপে করিতে পারে? এই শঙ্কার সমাধানের জন্য উল্লেখ করা আবশ্যিক যে আমরা প্রকৃতির পরিণামের উপাদান সত্ত্বকে অনুসন্ধান করিতে গিয়া পূর্ব্বে দেখিয়াছি সাধারণতঃ যে সব দ্রব্যকে আমরা এক বলিয়া ভাবি তাহা বস্তুতঃ বহু ক্ষুদ্র ক্ষণিক পরিণামের সমষ্টি এবং প্রবাহ। এই ক্ষুদ্রতম পরিণামের বিশ্লেষণ করিয়াই তিনটি অবস্থার সন্ধান পাওয়া গিয়াছিল। এইরূপ পরিণাম ক্ষণিক বলিয়া তাহার ভিতরে আবার ক্ষণভেদ বা পূর্ব-পশ্চাৎ ভেদ করা যায় না। সুতরাং পরিণামের যে তিনটি অবস্থার উল্লেখ করা হইয়াছে তাহাদের মধ্যে ক্রমিক সম্বন্ধ কল্পনা করা যায় না; সবগুলিই সেই ক্ষুদ্রতম ক্ষণ-স্থায়ী সুতরাং যুগপৎ সেই পরিণামটিতে বর্ত্তমান। পরিণামের তিনটি অবস্থা বলাতে হয়ত কালের ধারণা আসিয়া পড়ে। পরিণামের তিনটি অবস্থা না বলিয়া তিনটি দিক্ বলিলে বোধ হয় সেই ধারণা হইবে না; তবে মনে রাখিতে হইবে এই তিনটি দিকের মধ্যে যে পার্থক্য তাহা দেশগত পার্থক্যও নয়। পরিণামের ধারণা হয় প্রথমতঃ অনুভূতিতে। আমরা যখন একটি ক্ষুদ্রতম ক্ষণ-স্থায়ী বর্ণ, গন্ধ, রস বা এই প্রকার প্রকৃতির কোন পরিণাম অনুভব করি, সেই ক্ষণিক অনুভবের অভ্যন্তরে কোন কালগত বা দেশগত ভেদ অনুভব করি না। তখন বিষয়টি যুগপৎ অনুভূত হয়। কিন্তু যখন পরে সেই অনুভূত বিষয়ের উপাদানের সন্ধান করি তখন বুঝিবার সুবিধার জন্য (বহুরূপ দেশবাপী ঘটপটাদি সাধারণ দ্রব্যের দৃষ্টান্তে) এই অখণ্ড অনুভূতিকেও খণ্ড খণ্ড করিয়া সাজাইতে চাই। এই কল্পনার সাহায্যেই আমরা ক্ষুদ্রতম পরিণামকেও অবস্থাত্রয়ে বিভক্ত করিয়াছি; যদিও বস্তুতঃ ইহা এক ও অখণ্ড পরিণামরূপেই অনুভূত হয়। এই সিদ্ধান্তের অনুকূলে সাংখ্যদর্শনের একটা বিশেষ ভঙ্গের উল্লেখ করা প্রয়োজন। সাংখ্যের সৃষ্টিপ্রক্রমে কারিকাতে দিক্ ও কালের কোনই উল্লেখ নাই। সাংখ্য-সূত্রে বলা হইয়াছে ইহাদের উৎপত্তি আকাশ হইতে। যদি তাহাই হয় তবে প্রকৃতি হইতে বুদ্ধি, উহা হইতে অহঙ্কার ইত্যাদি পরপর যে সৃষ্টির কথা বলা হইয়াছে তাহা আপাতদৃষ্টিতে কালিক্রমে সংঘটিত মনে হইলেও

বস্তুতঃ সেইরূপ হইতে পারে না। অব্যক্ত হইতে ব্যক্তের সৃষ্টিতে দেশ কালের স্থান নাই। মহাভূতের সৃষ্টির পর তাহাদের সংযোগ-বিভাগে যে ভৌতিক জগৎ গঠিত বা ধ্বংসপ্রাপ্ত হয় তাহাতেই দেশ ও কালের স্থান। সাংখ্যের এই মত সম্বন্ধে গবেষণা ও আলোচনার অবকাশ যথেষ্ট আছে। কিন্তু বর্তমান প্রসঙ্গে এই সম্বন্ধে আর বিস্তারিত আলোচনার অবসর নাই।

কারিকামতে গুণত্রয়ের মধ্যে পূর্বোন্নিখিত অপর একটি সম্বন্ধ এই যে উহারা পরস্পরকে জন্মায়। এখানে জন্মান অর্থ কি? তিন প্রকার পৃথক ও বিচ্ছিন্ন কার্য্য হইতে তাহাদের কারণস্বরূপ তিনটি ভিন্ন গুণের অনুমান করা হইয়াছে। সুতরাং গুণগুলি বিভিন্ন জাতীয় শক্তি এবং একটি হইতে অণুটির জন্ম স্বীকার করা যায় না। সেজন্য বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন ‘জনন’ অর্থ এখানে অণুগুণকে নিজ নিজ রূপে অর্থাৎ নিজ নিজ কার্য্যে পরিণত হওয়ার সাহায্য করা। তাহা হইলে বলিতে হইবে সত্ত্বগুণ রজঃ ও তমঃকে নিজ নিজ কার্য্যোৎপাদনে প্রযুক্ত করে এবং রজোগুণও সত্ত্ব ও তমঃকে কার্য্যে প্রযোজিত করে, তেমনি তমোগুণ সত্ত্ব ও রজঃকে প্রযোজিত করে। ইহার অর্থ এই যে গুণগুলির কার্য্য পৃথক প্রকারের হইলেও ইহাদের কোন একটির অস্তিত্ব ও কার্য্য অপর দুইটি ভিন্ন কল্পনা করা যায় না।

ইহাই আরও স্পষ্ট করার জন্য উক্ত কারিকাতে বলা হইয়াছে, গুণগুলি একত্র মিথুনভাবে অর্থাৎ অবিনাভাবী সহচররূপে অবস্থান করে। অনভিব্যক্তি ব্যতীত প্রবৃত্তি ও অভিব্যক্তি কল্পনা করা যায় না, তেমনি প্রবৃত্তি ব্যতীত অনভিব্যক্তি এবং অভিব্যক্তি বুঝা যায় না, এবং অভিব্যক্তি ভিন্ন অনভিব্যক্তি ও প্রবৃত্তির অর্থ হয় না। ইহারা পরস্পরসাপেক্ষ এবং অবিচ্ছেদ্য।

গুণত্রয়কে প্রকৃতির অবয়ব স্বীকার না করিয়া এবং ইহাদের মধ্যে সংযোগ-বিয়োগ প্রভৃতি সম্বন্ধ কল্পনা না করিয়া কিরূপে ইহাদের সম্পর্ক কল্পনা করা যায় তাহা কারিকানুসারে দেখাইবার চেষ্টা করা হইল। দেশ ও কাল যাহার পরিণাম তাহা স্বয়ং দেশ ও কালের সাহায্য ছাড়াও বিদ্যমান। অবয়ব, সংযোগ ও ক্রমিক পরিবর্তন ইত্যাদি দেশকাল ব্যতীত বুঝিতে পারা যায় না। সুতরাং ইহাদের সাহায্য ব্যতীতই এখানে গুণত্রয়ের সম্পর্ক কল্পনা করার চেষ্টা করা হইয়াছে। এইজন্যই ইহাদিগকে তিনটি শক্তিরূপে কল্পনা করার প্রয়োজন হইয়াছে।

গুণগুলি সুখ, দুঃখ, মোহের কারণ ইহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। এই সম্বন্ধে আরও কয়েকটি কথা বলা প্রয়োজন। কারিকানুসারে সত্ত্ব সুখাত্মক বা সুখস্বরূপ, শুধু সুখের কারণই নয়। তেমনি রজঃ দুঃখস্বরূপ এবং তমঃ মোহস্বরূপ। সংকার্যবাদী সাংখ্যমতে কার্য কারণে অব্যাক্ত-ভাবে থাকে। সুখ যাহার কার্য তাহাতেও সুখ আছে। দুঃখ ও মোহের বেলাতেও সেইরূপ। সুতরাং সুখের কারণকে সুখাত্মক বলাতে বিস্ময়ের কারণ নাই। তথাপি প্রশ্ন হইতে পারে, সত্ত্বাদির প্রকাশ প্রভৃতি অগ্ণাত কার্যও ত আছে, তবে উহাদিগকে প্রকাশাত্মক ইত্যাদি না বলিয়া সুখাত্মক ইত্যাদি বলার তাৎপর্য কি? ইহার উত্তরে বলা যাইতে পারে, সাংখ্য জগৎকে প্রধানতঃ ভোগের দৃষ্টিতে দেখিয়াছেন; বিষয় সমূহ সাংখ্যের মতে পুরুষের ভোগ্যবস্তুরূপেই সৃষ্ট। ভোগ্যরূপে বিষয়ের বিচার করিলে বিষয়ের সুখ-দুঃখ-মোহ জন্মাইবার কথাই প্রথমে উঠে। সেই জন্মই ইহাদের উপর সাংখ্য বিশেষ জোর দিয়াছেন। এই প্রশ্নের মীমাংসা হইবার সঙ্গে সঙ্গে আর একটা প্রশ্ন হইতে পারে—চেতন জ্ঞাতা বা ভোক্তার অন্তঃকরণেই, এবং বিষয়ের সংস্পর্শেই, সুখ, দুঃখ, মোহ উৎপন্ন হয়। সুতরাং জ্ঞাতৃ-নিরপেক্ষ বিষয়ে সুখাদির অস্তিত্ব কল্পনা করা কিরূপে সম্ভব হয়? পুষ্প কোন জ্ঞাতৃ-বিশেষের অন্তঃকরণেই সুখাকার বৃত্তি উৎপাদন করিতে পারে; কিন্তু পুষ্পকে সুখস্বরূপ বলা যায় কিরূপে? এই শঙ্কা দূর করিতে হইলে আমাদের মনে রাখিতে হইবে, সাংখ্যের মতে প্রকৃতির সকল পরিণামই পুরুষের সম্পর্কে ঘটে এবং পুরুষের সংসৃষ্ট অন্তঃকরণের পরিণামের ভিতর দিয়াই উহাদের সম্বন্ধে জ্ঞানও হয়। সুতরাং কোন বিষয় বা পরিণামই সাংখ্যমতে জ্ঞাতৃ-নিরপেক্ষ নয়। আমরা যখন যে রঙ দেখি তাহা সূর্যের আলোকের সম্পর্কেই সম্ভব হয়, কিন্তু এই সম্পর্ক সর্বত্র বিद्यমান বলিয়া ইহা আমরা উল্লেখ করি না। আমরা বলি চূণ লাগাইলেই দেওয়াল সাদা হয়, আলোক থাকিলেই সাদা হয় ইহার উল্লেখ নিষ্প্রয়োজন মনে করি; এবং সাধারণ কারণকে ত্যাগ করিয়া অসাধারণ কারণ চূণেরই উল্লেখ করি। সেইরূপ জ্ঞাতার সম্পর্কেই পুষ্প সুখ দেয় ইহা জানিলেও সাংখ্য সাধারণ কারণরূপ জ্ঞাতৃ-সম্পর্ক উল্লেখ না করিয়া অসাধারণ কারণ পুষ্পকেই সুখের কারণরূপে উল্লেখ করেন; এবং সংকার্যবাদ অবলম্বন করিয়া সুখহেতুকে ও সুখাত্মক বলিয়া বিবেচনা করেন। সুতরাং এই যুক্তিতে সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃকে যথাক্রমে সুখ-দুঃখ-মোহাত্মক বলা কিছুই অসম্ভব নয়। বস্তুতঃ প্রচলিত ভাষাতেও আমরা ‘চাকুরী দুঃখেরই কারণ, সুখের কারণ নহে’ ইহা বলিতে গিয়া কখনও কখনও ‘চাকুরীতে দুঃখই, সুখ নাই’, এইরূপ বলিয়া থাকি।

ত্রিগুণের যে ব্যাখ্যা আমরা এখানে করার চেষ্টা করিয়াছি, তাহার সম্বন্ধে দুই তিনটি আপত্তি সংক্ষেপে বিবেচনা করিয়া এই প্রবন্ধের উপসংহার করিব।

আমরা উপরে বলিয়াছি সাংখ্যমতে বিষয়ের পরিণাম জ্ঞাত-নিরপেক্ষ নহে, কিন্তু পূর্বে বলিয়াছিলাম সাংখ্যমত বিজ্ঞানবাদ হইতে স্বতন্ত্র। আপ তদৃষ্টিতে এই দুইটি উক্তি বিরুদ্ধ মনে হইতে পারে। সেজন্য কি হিসাবে বিষয় জ্ঞাত হইতে স্বতন্ত্র এবং কি হিসাবে উহা জ্ঞাতসাপেক্ষ তাহা পরিষ্কার করিয়া বলা উচিত। বিজ্ঞানবাদ-মতে বিজ্ঞানই বিষয়ের উপাদান, কিন্তু সাংখ্য মতে বিষয়ের উপাদান ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতি। প্রকৃতির অন্তিম জ্ঞাতনিরপেক্ষ; কিন্তু প্রকৃতির বিষয়াকারে অভিব্যক্তি বা পরিণাম জ্ঞাতসাপেক্ষ। বদ্ধ পুরুষের ভোগবাসনার প্রেরণাতেই প্রকৃতি বিভিন্ন বিষয়ে পরিণত হয়। এখানে প্রশ্ন হইতে পারে যে, সাংখ্যমতে পুরুষ বহু এবং তাহাদের বাসনাও বিভিন্ন, তাহা হইলে প্রকৃতি কিরূপে এক সামান্য জগৎ রূপে পরিণত হইতে পারে? ব্যক্ত জগৎ যে বহু দ্রষ্টার দ্বারা দৃশ্য, স্মৃতরাং সামান্য তাহা কারিকাতে স্বীকৃত হইয়াছে। আবার কোনও পুরুষ মুক্ত হইলে প্রকৃতি তাহার লীলা সংহার করে, এ কথাও বলা আছে। সাংখ্য দর্শনের প্রকৃত অভিপ্রায় কি বুঝা বড়ই কঠিন। সাংখ্য কতটুকু বিষয়-স্বাতন্ত্র্যবাদী (realistic) তাহা নির্ণয় করা বিশেষ গবেষণা-সাপেক্ষ। আমরা সংক্ষেপে এখানে এই সমস্ত আংশিক বিচার করিয়া একটা স্থূল সমাধানের চেষ্টা করিব। সবদিক্ হইতে বিচার করিয়া উহা কতটুকু গ্রহণীয় হইবে বলিতে পারি না।

প্রত্যেক পুরুষের জন্ম সৃষ্ট জগৎ যদি সম্পূর্ণ পৃথক হইত তবে ভাষা-দ্বারা ভাবের আদান প্রদান করা এবং কোনও সম্মিলিত চেষ্টা করা সম্ভব-পর হইত না। আবার প্রত্যেক পুরুষই ঠিক একই জগৎ প্রত্যক্ষ করে ইহাও স্বীকার করা যায় না। কারণ, তাহা হইলে প্রত্যক্ষ জগৎ সম্বন্ধে এত দৃষ্টিভেদ ও অনুভূতিভেদ হইত না। স্মৃতরাং জগৎ কিয়দংশে এক এবং কিয়দংশে পৃথক্ মানিতেই হইবে। আবার যদি পুরুষের বাসনাতেই প্রকৃতির সৃষ্টিক্রিয়া নিয়ন্ত্রিত হয় তবে ইহাও মানিতে হইবে যে বহুপুরুষের বাসনার মধ্যেও অনেকাংশে সাদৃশ্য আছে, যাহার দ্বারা তাড়িত হইয়া প্রকৃতি কিয়দংশে এক সাধারণরূপে পরিণত হয়। ইহাই সামান্য জগৎ। আবার সে যে অংশে বাসনার পার্থক্য, বাসনার সেই সেই অংশের প্রেরণায় এই সামান্য জগৎ প্রত্যেক পুরুষের জন্ম বিভিন্ন রূপ ধারণ করে। একটা দৃষ্টান্ত দিলে এই কল্পনা অনেকটা স্পষ্ট হইতে পারে। বহুলোকের সদৃশ প্রযুক্তি বা বাসনার বলে একটা বিশ্ববিদ্যালয় সৃষ্ট হয় এবং সদৃশ প্রযুক্তি ও সদৃশ অধ্যয়নাদি রূপ পূর্ববর্ক্সের ফলে নানা দেশ হইতে

বিভিন্ন ছাত্র ইহাতে অধ্যয়নের জগৎ সমবেত হয়। কিন্তু সবেগ পক্ষে এই বিশ্ববিদ্যালয় যেমন ক্রিয়দংশে এক, তেমনি ক্রিয়দংশে স্বতন্ত্রও। পূর্ব কক্ষ ও গুণানুসারে কাহারও নিকট ইহা জ্ঞান, সুখ, সম্মান, সমৃদ্ধির আকর বলিয়া প্রতিভাত হয়, কাহারও নিকট ইহা জটিলতা, বিভীষিকা, দুঃখ, দুঃশিস্তারই কারণ। এই পার্থক্যের জগৎ বিশ্ববিদ্যালয়ের চিত্র এক এক প্রকারের হয়। যে অংশে বহুলোকের প্রবৃত্তি সদৃশ, সেই অংশের ফলে এক সমানাকার বুদ্ধি তাহাদের মনে উদ্ভিত হয়; তাহা হইতে এক সামান্য চেষ্টা আসে ও সামান্য কার্য উৎপন্ন হয়। এই সামান্যবুদ্ধিই সমষ্টিবুদ্ধি। ইহাই সামান্য জগৎ সৃষ্টির কারণ। যে অংশে প্রবৃত্তি ভিন্ন ভিন্ন, তাহাদ্বারা প্রেরিত হইয়া প্রকৃতি বিভিন্ন বুদ্ধিতে পরিণত হয় এবং তাহা হইতে পৃথক পৃথক বিষয় সমূহের সৃষ্টি হয়।

পূর্বোক্ত দৃষ্টান্তানুসারে এক জীব মুক্ত হইয়া গেলেও অন্য জীবদের সদৃশ বাসনাদ্বারা সৃষ্টি সদৃশ জগৎ তাহাদের সম্মুখে প্রকাশিত হইবে। একজন ছাত্রের অধ্যয়নপ্রবৃত্তি চরিতার্থ হইলেও অন্যদের অপূর্ণ বাসনা পরিপূর্ণ করার জগৎ বিশ্ববিদ্যালয়ের অস্তিত্ব থাকে। কিন্তু যদি সকলের বাসনা চরিতার্থ হইয়া যায়, তাহা হইলে বিশ্ববিদ্যালয়ের অস্তিত্ব আর থাকিতে পারে না; সেইরূপ সকল জীবের বাসনার উচ্ছেদ হইলে দৃশ্যমান জগৎও প্রকৃতিতে লীন হইয়া যায়।

এই আলোচনা হইতে মনে হইবে যে সাংখ্যমতে প্রত্যেক জীবের কর্মবশে প্রকৃতি বিভিন্ন জগৎরূপে পরিণত হইলেও কর্মের সাদৃশ্যবশতঃ এই সব জগৎ সদৃশ কিন্তু সম্পূর্ণ এক নয়। পিপীলিকার নিকট প্রতীয়মান জগৎ মনুষ্যের নিকট প্রতীয়মান জগৎ হইতে অনেক স্বতন্ত্র; সেইরূপ শিশুর জগৎ হইতে বৃদ্ধের জগৎ স্বতন্ত্র এবং বৈরাগীর জগৎ হইতে কামকের জগৎও স্বতন্ত্র।

এই সিদ্ধান্ত পূর্ববর্ণিত সাংখ্যের বিষয় প্রত্যক্ষ প্রক্রিয়ারই অনুযায়ী। কারণ পূর্বে আমরা বলিয়াছি, ইন্দ্রিয়সাহায্যে জীবের অন্তঃকরণ যে রূপে পরিণত হয়, বিষয় সেইরূপেই তাহার নিকট প্রত্যক্ষ হয়। ইন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণের পার্থক্যবশতঃ প্রত্যক্ষ বিষয়ের রূপেরও পার্থক্য হওয়াই স্বাভাবিক। সুতরাং যাহা আমার নিকট সুস্বরূপে প্রতিভাত অন্যের নিকট তাহা দুঃস্বরূপে প্রত্যক্ষ হওয়া বিচিত্র নহে।

আমাদের কল্পিত গুণত্রয়ের ব্যাখ্যানুসারে প্রলয় ও সৃষ্টির অর্থ কি, এই সম্বন্ধে প্রশ্ন হইতে পারে। প্রলয়কালে জগৎ অনভিব্যক্ত অবস্থায় থাকে, সুতরাং আমাদের ব্যাখ্যানুসারে তখন শুধু তমঃ গুণেরই অস্তিত্ব থাকা উচিত। তখন ত্রিগুণের সাম্যাবস্থা কিরূপে স্বীকার করা যায়? আবার সৃষ্টির অবস্থা অভিব্যক্তিরই অবস্থা, তাহাতে শুধু সৎস্বরূপই

অস্তিত্ব স্বীকার করা উচিত, তাহাতে ত্রিগুণের কল্পনা কিরূপে হইতে পারে? এই প্রকার সন্দেহের উত্তরে বলা দরকার যে, কোন একটি অবস্থাকেই নিরপেক্ষভাবে অভিব্যক্ত বা অনভিব্যক্ত বলা যাইতে পারে না। বীজ অতীত স্ফের অভিব্যক্তাবস্থা, কিন্তু ভাবী বৃক্ষের অনভিব্যক্তাবস্থা। সুতরাং এক দিক হইতে যেমন ইহা সত্ত্বেরই কার্য্য, অন্য দিক হইতে তমের কার্য্য। আবার বীজের মধ্যে যে ভাবীবৃক্ষ সৃষ্টির দিকে উন্মুখতা আছে সেইজন্য উহাতে রজোগুণের অস্তিত্বও স্বীকার করা যাইতে পারে। প্রলয়ের বা সৃষ্টির অবস্থাকেও এইরূপে বিভিন্ন দিক দিয়া বিচার করিলে তিনটি গুণের অর্থাৎ শক্তির অস্তিত্ব স্বীকার করার প্রয়োজন মনে হইবে। সৃষ্টিকালের কোন তামসিক পরিণাম হইতে প্রলয়কালের অবস্থার পার্থক্য বুঝিতে হইলে মনে রাখিতে হইবে সৃষ্টি কালে অভিব্যক্তির দিকে প্রবৃত্তি সর্বদাই রহিয়াছে এবং অগ্নাধিক মাত্রায় উহা সফলও হইতেছে। যদি অসফলতার মাত্রাই অধিক হয় তবে সেই পরিণামটি তামসিকরূপে (অজ্ঞানরূপে, গুণরূপে বা মোহরূপে) অল্পভূত হয়। কিন্তু প্রলয়কালে অভিব্যক্তির দিকে প্রবৃত্তি শুধু ব্যাহত নহে, ব্যাবৃত্ত বা অন্তঃসংহত। সেজন্য গুণগুলির পরস্পরকে অভিবৃত্ত করার প্রসঙ্গই নাই, এবং কোনও একটি গুণের আধিক্যের সম্ভাবনাও নাই। তাই ইহার নাম সাম্যাবস্থা।

সাংখ্যদর্শনের সৃষ্টিতত্ত্ব অতি গভীর, অথচ উহার বিবরণ অতি সংক্ষিপ্ত। সেইজন্য এই শাস্ত্রের পঠন-পাঠন আবৃত্তি দ্বারা সম্পন্ন করার রীতিই সমধিক প্রচলিত। যাঁহারা তত্ত্বগুলি হৃদয়ঙ্গম করিতে প্রয়াস করিয়াছেন, তাঁহাদিগকে পদে পদে নিজ নিজ কল্পনার সাহায্য লইতে হইয়াছে। এইজন্য বাচস্পতি মিশ্রের একরকম ব্যাখ্যা, বিজ্ঞানভিক্ষুর ব্যাখ্যা তাহার বিপরীত। সাধারণ বহিস্পর্শ পাশ্চাত্য দর্শনের চিন্তার ধারায় যাঁহারা অভ্যস্ত তাঁহাদের নিকট সাংখ্য প্রথমতঃ বড়ই অদ্ভুত ও যুক্তিহীন বলিয়া মনে হয়। কিন্তু পাশ্চাত্য দার্শনিকের মধ্যেও প্রাচীনকালে এবং বর্তমান যুগে এমন কয়েকজন সূক্ষ্মদর্শী মনীষী ছিলেন ও আছেন যাঁহাদের চিন্তার ধারা বিভিন্ন বিষয়ে সাংখ্যদর্শনের সৃষ্টিতত্ত্ব বুঝিবার সাহায্য করে। আভ্যন্তর, অবিভক্ত প্রবৃত্তির উন্মেষে বাহ্য, বিভক্ত জগতের সৃষ্টি বুঝিবার পক্ষে ও সাংখ্যের অন্য কয়েকটি তত্ত্ব বুঝিবার পক্ষে বার্গসৌর দর্শন হইতে অনেক সাহায্য পাওয়া যায়। জীববিজ্ঞানবিদ বার্গসৌর মতে কন্দার্ক চিন্তার প্রবৃত্তি হইতেই মস্তিষ্কের উৎপত্তি, মস্তিষ্ক হইতে চিন্তার উৎপত্তি নয়। এই মত অহংকাররূপে পরিণত বুদ্ধি হইতে ইন্দ্রিয় ও বিষয়ের উৎপত্তির কথাই প্রকারান্তরে সমর্থন করে। আবার সাংখ্যের গুণত্রয়ের সঙ্গে বার্গসৌর torpor, instinct, intelligence এই ত্রিধা বিভাগের

অনেকাংশে সাদৃশ্য আছে। কিন্তু আধুনিক প্রবীন বৈজ্ঞানিক ও দার্শনিক ছয়াইট্‌হেডের দর্শনের সঙ্গে যারা পরিচিত তাঁহারা দেখিতে পাইবেন সাংখ্যের সৃষ্টিতত্ত্বের সঙ্গে তাঁহার মতের কত সাদৃশ্য। জগৎকে পরিণামের সমষ্টি এবং প্রবাহরূপে কল্পনা, প্রত্যেকটি পরিণামের জ্ঞাত-সাপেক্ষতা ও প্রয়োজনসাধকতা, অবিভক্ত হইতে বিভক্তের সৃষ্টি ইত্যাদি বহু বিষয়ে উভয় দর্শনের আশ্চর্য্য মিল। অধিকন্তু দেশ-কালাতীত সৃষ্টি-শক্তি হইতে দেশকালময় জগতের উৎপত্তি উভয় দর্শনেরই অভিমত। কাল ছাড়া সৃষ্টির ক্রম কিরূপে কল্পনা করা যাইতে পারে—সাংখ্য এই এই সম্বন্ধে প্রায় নীরব। ছয়াইট্‌হেড এই বিষয়ে তাঁহার Process And Reality গ্রন্থে বিস্তারিত আলোচনা করিয়াছেন। তাঁহার মতে প্রত্যেকটি পরিণামের অনুভূতি প্রথমতঃ দেশকাল সম্পর্কবর্জিত এক ও অখণ্ডরূপেই জন্মে। তাহাকে খণ্ডিত করিয়া আমরা বিভিন্ন অংশে বিশ্লেষণ করি এবং পাশাপাশি বা পরপর সাজাই। অনুভূতির দিক দিয়া যাহা কালহীন তাহাকেই বাহ্যদৃষ্টিতে দেখিলে কালগ্রস্ত মনে হয়। যাহা এক তাহাই খণ্ডিত হইয়া ক্রমিক ভাবে দেখা দেয়। কালের উৎপত্তির পূর্বে প্রকৃতি হইতে বুদ্ধি, বুদ্ধি হইতে অহঙ্কার ও অহঙ্কার হইতে বোড়শগণের সৃষ্টি আমরা যদি এইভাবে বুদ্ধিবার চেষ্টা করি তাহা হইলে কেমন দাঁড়ায় বিবেচনীয়। আমাদের তবে ভাবিতে হইবে যে যদিও বাহ্য দিক্ হইতে বর্ণনা করিতে গেলে আমাদেরিগকে এই সৃষ্টি পরপর বা ক্রমে হইয়াছে বলিয়া মনে করিতে হয়, তথাপি বস্তুতঃ প্রকৃতি হইতে বোড়শগণ পর্য্যন্ত সৃষ্টি একই অল্পভূতরূপে হইয়া যায়। এক দিক্ হইতে যাহা অখণ্ডরূপ, অগ্রাদিক হইতে তাহাই বহু ক্রমিক রূপাংশে গঠিত কালের ধারা। আমাদের দেশে এই তত্ত্ব নূতন নয়। পৌরাণিক কাহিনীতে ইহা সুপ্রচলিত—যদিও ইহার প্রকৃত তাৎপর্য্য আমরা সর্বদা উপলব্ধি করিতে পারি নাই। পৌরাণিকরা বলিয়াছেন, ব্রহ্মার নিমেঘই মানুষের দৃষ্টিতে বহুসহস্রবর্ষ-ব্যাপী এক সর্গ-কাল। আমাদের দৃষ্টিতে যাহা ক্রমিক, ব্রহ্মার দৃষ্টিতে তাহা যুগপৎ বর্তমান। জ্যৈ-বৈশেষিকদর্শনে ঈশ্বরের গুণের মধ্যে স্মৃতি বা সংস্কারের উল্লেখ নাই। ইহার তাৎপর্য্যও একই। আমাদের নিকট যাহা ভূত-ভবিষ্যৎ-বর্তমানরূপে প্রতিভাত হয়, ঈশ্বরের নিকট তাহা এক অখণ্ড প্রত্যক্ষানুভূতির বিষয়। একদিক্ হইতে যাহা রূপমাত্র, অগ্রাদিক হইতে তাহারই গর্ভে এক যুগ নিহিত।^১ আমাদের দৈনন্দিন অনুভূতির মধ্যেও এই তত্ত্বের সমর্থন পাওয়া যায়। অল্পদাতাকে মৃত্যুশয্যায় দেখিবা-

১। ছয়াইট্‌হেডের Epochal Theory Of Time অল্পসারেও এক একটি বর্তমান রূপ এক একটি যুগ বা epoch.

মাত্র বুক ফাটিয়া কান্না আসিল। একক্ষণে যাহা ঘটিল বা অনুভূত হইল, তাহা বুদ্ধির সাহায্যে বুঝিতে বা বুঝাইতে গেলে তিনি কি ছিলেন, এখন কি অবস্থায় আছেন এবং ইহার ভবিষ্যৎ ফল কি, এই তিনকালের চিন্তা আসিয়া পড়ে।

সাংখ্যদর্শনের নিগূঢ় সৃষ্টিতত্ত্ব বুঝিতে বার্গসোঁ, ছয়াট্‌হেড্ প্রভৃতি পাশ্চাত্য দার্শনিকদের চিন্তার ধারা কোন কোন বিষয়ে সহায় হইতে পারে ইহাই সংক্ষেপে বলা হইল। কিন্তু এই সকল দর্শন বা আমাদের বৌদ্ধ দর্শন হইতে সাংখ্যের একটা বড় প্রভেদ স্মরণ রাখাও প্রয়োজন। সাংখ্য বিষয়-জগতে নিত্য পরিণামশীলতা মানিলেও সঙ্কে সঙ্কে বিষয়ী আত্মা বা পুরুষের পরিণামাতীত অস্তিত্ব স্বীকার করেন। সকল পরিবর্তন বা পরিণাম যাহার উদ্দেশ্যে ঘটে, তিনি পরিণামের দ্রষ্টা বা ভোক্তা, সূত্রাং পরিণাম হইতে স্বতন্ত্র ও স্বয়ংসিদ্ধ। ইহা স্বীকার না করিলে সাংখ্যের মত সর্ববাংশে ক্লমিকবাদেই পরিণত হইত। বার্গসোঁ ও ছয়াট্‌হেড্ অপরিণামী জ্ঞাতার অস্তিত্ব মানেন না।

প্রারম্ভেই বলা হইয়াছে, এই প্রবন্ধে সাংখ্যের গুণত্রয়ের ও সৃষ্টিতত্ত্বের যে ব্যাখ্যা করা হইল, তাহা সাংখ্যকারিকার ভিত্তিতেই কল্পিত। অন্যান্য অনেক দিক্ হইতে ইহার দোষগুণ বিচার করা আবশ্যিক। সূত্রাং বর্তমান কল্পনাকে সিদ্ধান্ত রূপে গ্রহণ করিতে বলিতে পারি না। যাহাদের এই সম্বন্ধে কোতূহল আছে, তাঁহাদিগকে এই ব্যাখ্যা কতটুকু যুক্তি-সঙ্গত এবং ইহাতে কি বিষয়ে আপত্তি বা অনুপপত্তি সম্ভব বিচার করিয়া দেখিতে বলি। ভবিষ্যতে ‘দর্শনে’ ইহার আরও আলোচনা বাঞ্ছনীয়। ভারতীয় সংস্কারও চিন্তার ধারার উপর ‘সৎ, রজঃ, তমঃ’ এত প্রভাব বিস্তার করিয়াছে যে ইহার অর্থনির্ণয়ের চেষ্টা বর্তমান ভারতীয় দার্শনিকদের পক্ষে একটা অপরিহার্য কৰ্তব্য।

শঙ্কর-বেদান্তে ব্রহ্ম ও জগৎ

ত্রীকোকিলেশ্বর শাস্ত্রী, এম, এ ।

এই বিশ্বের উৎপত্তির কথা বলিতে গিয়া, নাম-রূপাদির অভিব্যক্তির বিবরণ দিতে গিয়া, ভাষ্যকার যে মন্তব্য লিপিবদ্ধ করিয়াছেন, তাহাতে আমরা ‘সামান্য’ ও ‘বিশেষ’—এই দুইটি শব্দের প্রয়োগ দেখিতে পাই । তিনি আরও বলিয়াছেন যে, এই সামান্যগুলি অনেক প্রকার এবং ইহারা ক্রমোদ্ধভাবে এক প্রজ্ঞান-ঘন ‘মহাসামান্যের’ অন্তর্ভুক্ত হইয়া রহিয়াছে । তিনি ইহাও বলিয়াছেন যে, যেটা বাহার অন্তর্ভুক্ত, সেটা উহার ব্যাপক বলিয়া, উহা হইতে অধিক—উহা হইতে অশ্রু ; কেন না নিজেরই নিজকে ব্যাপিয়া রাখা যায় না । পাঠক-পাঠিকার বুঝিবার সুবিধা হইবে মনে করিয়া আমরা এ স্থলে ভাষ্যকারের সমগ্র মন্তব্যটী উদ্ধৃত করিতেছি :—

“সামান্য-বিশেষবানর্থো নাম-ব্যাকরণবাক্যে বিবক্ষিতঃ । অনেকে হি বিলক্ষণাশ্চেতনাচেতনরূপাঃ সামান্য-বিশেষাঃ —তেষাং পারম্পর্য্যগত্যা একস্মিন মহাসামান্যে অন্তর্ভাবঃ প্রজ্ঞান-ঘনে ।” (বৃ: ভাঃ, ২-৪-৯) । “যং যন্ত অন্তর্ভবতি, তদ্যাপকত্বাৎ ততোহন্তঃ”, “ন হি তেনৈব তদ্যাপ্যতে ।”

আমরা এই যে ‘সামান্য’ ও ‘বিশেষ’—এই শব্দ দুইটি পাইতেছি, এই দুইটাই বেদান্তের পারিভাষিক শব্দ । কারণদ্রব্যকে সামান্য বলা হয়, এবং সেই কারণ হইতে যে বিকার বা কার্য্য উৎপন্ন হয়, তাহাকে বিশেষ বলা হয় ।

“সামান্যং ‘স্বরূপ’ শব্দেন পরিভাষিতম্ । স্বরূপপরিভাষা চ স্থিরতামাত্রেণ ।”

শঙ্কর বলিয়াছেন—

“স্থিরস্বভাবানাং...কারণভাবদর্শনাৎ ।”

দ্রব্যমাত্রেয়ই একটা স্বরূপ বা স্বভাব (nature, character) আছে, এবং এই স্বরূপটী স্থির, নিত্য । কারণ বস্তু মাত্রেয়ই একটা স্থির স্বভাব আছে এবং ইহাই আপুনি স্থির থাকিয়া, উহা হইতে উৎপন্ন বিকার-গুলির মধ্যে—কার্য্যবর্গের মধ্যে—অনুগত হইয়া থাকে, অনুপ্রবিষ্ট হইয়া রহে ।

“বিশেষা হি আগমাপায়িতয়া ন দ্রব্যন্ত স্বরূপাণি ।”

“বিশেষস্ত বিক্রিয়া ।”

‘বিশেষ’শব্দটী বেদান্তে কারণ হইতে উৎপন্ন কার্য্যবর্গকে বুঝায়। সামান্য হইতেই বিশেষ উৎপন্ন হয় এবং সামান্যই আপন স্বরূপ দ্বারা বিশেষগুলিকে ধরিয়া রাখে।

“সামান্যং হি বিশেষা উৎপত্তস্তে। সামান্যমাত্মস্বরূপপ্রদানেন বিশেষান্ বিভর্তি ।”

ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য ‘কার্য্য’ কাহাকে বলে তাহা বুঝাইতে গিয়া বলিয়াছেন যে, সর্বপ্রকার বিশেষ-রহিত যে ‘সামান্য’ বা কারণ-দ্রব্য, উহা যখন কোন বিশেষ অবস্থান্তর গ্রহণ করে, তাহাকেই উহার ‘কার্য্য’ বলা যায়।

“অপান্তবিশেষঃ সামান্যং বিশেষবদবস্থান্তরমাপত্তমানং কার্য্যসংজ্ঞাং লভতে ।”

সর্বপ্রকার বিশেষ বিশেষ গুণ, ধর্ম্ম, নাম-রূপাদি বর্জিত বলিয়া, এখনও উহাতে নাম-রূপাদি, বিশিষ্ট গুণ, ধর্ম্ম প্রভৃতি অভিব্যক্ত হয় নাই বলিয়া, উহাকে ‘নির্বিশেষ সামান্য’ বলা হয়। বট-বীজের মধ্যে যেমন, পরে উৎপন্ন পত্র-শাখাদি, বীজরূপে, শক্তিরূপে নিদ্রিত থাকে (‘বট-কণিকাম্বুধিব বটবীজশক্তিঃ’), ঠিক সেইরূপ কারণবস্তুর মধ্যে গুণ-ধর্ম্ম-ক্রিয়া প্রভৃতি নিদ্রিত থাকে, বিলীন থাকে বলিয়াই, উহাকে নির্বিশেষ বলা হয়। এই নির্বিশেষ কারণ দ্রব্যই পরে বিশেষ বিশেষ অবস্থান্তর গ্রহণ করিয়া কার্য্যরূপে দেখা দেয়। পরম-কারণ ব্রহ্মকেও এইজন্য নির্বিশেষ মহাসামান্য বলা হইয়াছে।

“সামান্যং হি ব্রহ্ম। অপোড়সর্ববিশেষত্বাৎ সর্বসামান্যাত্ত ব্রহ্মণঃ ।”

কারণ দ্রব্যটীকে কেন ‘নির্বিশেষ’ বলা হয়, তাহা আমরা বলিয়া আসিয়াছি। কিন্তু ইহা নির্বিশেষ হইলেও, নিঃস্বরূপ নহে। কারণ বস্তু মাত্রেরই একটী করিয়া স্বরূপ বা স্বভাব আছে। এ কথা ভাষ্যকার গ্রন্থাদিগকে নানাস্থানে, নানা ভাবে বলিয়া দিয়াছেন।

“যে পদার্থের যে স্বরূপ বা স্বভাব প্রমাণ দ্বারা অবগত হওয়া গিয়াছে, সেই পদার্থের সেই স্বভাব, দেশ-কাল বা অবস্থার পরিবর্তনেও, তাহা ত্যাগ করে না ।”^১

১। বহুধর্ম্মকোঃ যঃ পদার্থঃ প্রমাণেন অবগতো ভবতি, স দেশকালাবস্থান্তরেণপি তদধর্ম্মক এব ভবতি (বৃ: ভা:, ২।১।২০)।

“দ্রব্যের যেটী স্বভাব, তাহা স্বাভাবিক...সেই স্বভাব কখনই দেশ বা কালাদির পরিবর্তনে পরিবর্তিত হয় না।”^২

“কোন পদার্থই দেশান্তরে বা কালান্তরে নিজ নিজ স্বভাবকে পরিত্যাগ করে না।”^৩

“স্বাহার যেটী স্বভাব, তাহার অন্যথাভাব হয় না।”^৪

“পদার্থদিগের স্বাভাবিক ধর্ম্য নাই, একথা কখনই বলা যায় না ; এবং এই স্বভাবটী নিত্য।”^৫ ভাষ্যকার আরও স্পষ্ট করিয়া বলিয়া দিয়াছেন যে,—

“সাংখ্যেরাই কারণ-দ্রব্যের অন্যথাভাব বা অবস্থান্তর স্বীকার করিয়া বলেন যে, কারণ দ্রব্যটাই সম্পূর্ণরূপে পরিবর্তিত হইয়া কার্য্যাকার ধারণ করে। আমরা একথা স্বীকার করি না। আমরা বলি যে, কার্য্যাকার ধারণ করিলেও, কারণ দ্রব্যটী আপনার নির্বিশেষ স্বরূপকে ত্যাগ করে না ; উহা আপন স্বরূপে স্থির থাকিয়াই, কার্য্যবর্গের মধ্যে অশুপ্রবিষ্ট যায়।”^৬

এই প্রকারে, ভাষ্যকার পরমকারণ ব্রহ্মেরও নির্বিশেষ স্বরূপ বা স্বভাব স্বীকার করিয়াছেন।

“ব্রহ্মণঃ সন্তালক্ষণঃ ‘স্বভাবঃ’ আকাশাদিষু অমুবর্তমানো দৃষ্টঃ।”

কারণ দ্রব্যের স্বভাব বা স্বরূপ আছে,—ইহা দ্বারাই বুঝা যাইতেছে যে, উহা সং, উহা ভাবাত্মক (positive) ; স্বভাবটী অসং বা অভাবাত্মক (negative) হইতে পারে না। অনেক পাশ্চাত্য পণ্ডিত বেদান্তের নির্বিশেষ, নিশ্চণ্ড ব্রহ্মকে characterless nothing—without consciousness, without activity—void—বলিয়া জগতের সমক্ষে ঘোষণা করিয়াছেন। তজ্জন্যই এস্থলে ভাষ্যকারের মত বিশেষ করিয়া বলিতেছি।

কারণবস্তুর যে স্বরূপ বা স্বভাবের কথা বলা হইল, উহা যে অসং বা অভাবাত্মক—Nothing নহে, ইহা দেখাইতে ভাষ্যকার তিন প্রকার প্রমাণ উপস্থিত করিয়াছেন। তাহা এইরূপ :—

২। স্বাভাবিকী দ্রব্যস্বভাবত এব সিদ্ধা..সাপি ন কালান্তরে ব্যভিচারতি দেশান্তরে বা (সা: কা: ভা: ৪/২)।

৩। ন পুন: পদার্থা: দেশান্তরে কালান্তরে বা স্বং স্বভাবং জহতি (কে:, ভ:, ৩/১২)।

৪। যা প্রকৃতি: স্বভাব: তস্তা অজ্ঞাভাবো নাস্তি (মা: কা: ভা:)।

৫। ন চ স্বাভাবিকো ধর্ম: নাস্তি পদার্থানামিতি শক্যং বক্তুং, ন চ স্বভাবাৎ অজ্ঞং নিত্যং কল্পয়িতুং শক্যম্ (ব: ভা:, ৪/৪৬)।

৬। ...সাংখ্যাদিভি বীদিভি: তস্তা (‘স্বভাবস্তা’) অজ্ঞাভাব: কল্যাতে—কারণমেব কার্য্যাকারেণ পরিণমতে ইতি (মা: কা: ভা: ৪/১০/১১)।

(১) একটা প্রশ্ন উঠতে পারে, যাহা নির্বিশেষ, যাহার কোন প্রকার বিশেষ ধর্ম, গুণাদি নাই, তাহাকে কিরূপে গ্রহণ করিব ? কোন চিহ্ন দ্বারা তাহার পরিচয় পাইব ? সুতরাং এরূপ কিছুই অস্তিত্ব—সত্তা—সিদ্ধ হইবে কিরূপে ? এ আশঙ্কার উত্তর এই যে, নির্বিশেষ ব্রহ্ম-চৈতন্যকে যখন (শ্রুতিতে) এই জগতের ‘কারণ’ বলা হইয়াছে, তখন বুঝা যাইতেছে যে, সেই কারণের একটা স্বরূপ বা স্বভাব আছে। ইহা আমরা পূর্বেই দেখিয়া আসিয়াছি। এই জগৎরূপ ‘কার্য্যই’ তাঁহার পরিচায়ক চিহ্ন। এই কার্য্যদ্বারাই তাঁহাকে ধরিতে, ছুইতে, বুঝিতে পারা যায়। অতএব সেই কারণের সত্তা আছে; উহা অসৎ, অভাবাত্মক হইতে পারে না। কেননা, আমরা এই জগতে দেখিতে পাই যে, “যাহা হইতে কোন কিছু উৎপন্ন হয়, জন্মগ্রহণ করে, তাহার অস্তিত্ব আছে। ব্রহ্ম এই আকাশাদির কারণ; সুতরাং তাঁহার অস্তিত্ব নাই, ইহা হইতে পারে না। অসৎ হইতে কোন কিছু উৎপন্ন হয়, ইহা আমরা জগতে দেখিতে পাইনা।”

“যস্মাচ্চ জায়তে কিঞ্চিৎ, তৎ অস্তীতি দৃষ্টং লোকে। আকাশাদি কারণত্বাৎ ব্রহ্মণঃ, ন নাস্তি ব্রহ্ম।” (তৈঃ ভাঃ, ২-৬-১) এবং “ন চ অসতো জাতং কিঞ্চিৎ গৃহ্যতে লোকে কার্য্যম্।”

(২) কার্য্যের উৎপত্তি দ্বারা যেমন উহার কারণের সত্তা বুঝিতে পারা যায়, এইরূপ কার্য্যের বিনাশের দ্বারাও কারণের সত্তা বুঝা যায়। কার্য্য বা বিকার গুলিকে নষ্ট করিতে করিতে সর্ব্বশেষে আমরা কারণের সত্তায় গিয়াই উপস্থিত হই। সেই সত্তার আর বিনাশ সম্ভব হয় না। কেন না, কার্য্যের সেই সত্তাকে ও যদি লোপ কর, তাহা হইলে উহা যে একটা কোন বস্তু ছিল, তাহা বুঝা যাইবে না। সুতরাং বস্তুর সত্তার বিনাশ অসম্ভব।—

“সর্ব্ববিশেষরহিতোপি জগতো মূলমন্তোব, কার্য্যপ্রবিলাপনশ্চ অস্তিত্বনিষ্ঠত্বাৎ।” (কঠঃ ভাঃ)।

আবার—“পরিশিষ্যমাণে কস্মিন্শ্চিৎ ভাবে অকল্মাষে, শূন্যবাদপ্রসঙ্গাৎঅনুথা নিরাষ্পদত্বাৎ নোপলভাতে” (বেঃ ভাঃ, ৩-২-২৫)।

মনে করা যাউক, বর্ণ, গন্ধ, আকার, পত্র, নাম, রূপ—এই সকল বিশেষ বিশেষ গুণ বা ধর্ম লইয়া একটা ফুল আমার সম্মুখে। আমি একটীর পর একটা করিয়া এই বিশেষ গুণ বা ধর্ম গুলিকে সরাইয়া লইতে লাগিলাম। যখন সর্ব্বপ্রকার বিশেষ ধর্মগুলি চলিয়া গেল, তখন কি অবশিষ্ট রহিল ? সর্ব্বপ্রকার-বিশেষ-রহিত একটা সত্তামাত্র রহিল। এই নির্বিশেষ সত্তাই বিশেষ বিশেষ গুণ বা ধর্মগুলিকে ধরিয়া রাখিয়াছিল। এখন এই সত্তাটাই রহিল। ইহাকেও যদি সরাইয়া লও, তাহা হইলে এখানে কি ছিল, তাহারও উপলব্ধি হইবে না। অতএব

সেই সম্ভার বিনাশ সম্ভব নহে। এইরূপ, যখন প্রলয়ে বিশেষ বিশেষ নাম-রূপ-গুণ-ধর্মাদির বিলয় হইয়া একটা নির্বিশেষ অবস্থায় উপস্থিত হয়, তাহা হইতেই পুনরায় জগৎ উৎপন্ন হয়। উহাকেই জগত্তের মূল বলা হয়। সে মূল বিনষ্ট হয় না।

(৩) অসৎ বা অভাবকে কার্যের কারণ বলা কখনই সম্ভব হয় না। শঙ্কর বলেন—

“নির্বিশেষশূন্য অভাবশূন্য কারণত্বাভ্যুপগমে, শশবিষাণাদিভ্যোপি অকুরাদয়ো জায়েরন্”। (বে: ভা: ২-২-২৬)।

শশ-বিষাণ, আকাশ-কুসুম প্রভৃতি কল্পনা মাত্র; ইহারা কোন বস্তু নহে; ইহাদের অন্তরালে কোন স্বরূপ বা স্বভাব নাই। ইহারা কেবল শব্দদ্বারা পরিচিত, কোন বস্তু নহে। ইহারা নির্বিশেষ হইয়াও, স্বরূপ-রহিত। একান্ত অসৎ, অলীক। আমরা পূর্বে যে ‘সামা-থোর’ বা কারণবস্তুর কথা বলিয়াছি, উহাও নির্বিশেষ; কিন্তু উহা স্বরূপরহিত নহে। এইগুণ উহা অসৎ নহে, উহা সৎ; উহার স্বভাব বা স্বরূপ আছে। সেই স্বরূপ হইতেই বিশেষ বিশেষ কার্য্য অভিব্যক্ত হইয়া থাকে। কিন্তু শশ-বিষাণাদির কোন স্বরূপ নাই; উহারা একান্ত অসৎ। কাজেই উহারা কোই কার্য্য জন্মাইতে পারে না। শঙ্কর আরো বলিয়াছেন যে, শশবিষাণাদির গ্ৰায় অসৎ বা অভাব ত সর্বত্রই রহিয়াছে, কেন না উহাদের ত কোন বিশেষ স্বরূপ নাই। তবেই যদি উহাদের গ্ৰায় অসৎকেই কারণ বলা যায়, তাহা হইলে সকল বস্তু হইতেই ত সকল বস্তু উৎপন্ন হইতে পারে। তবে কেন আমরা দেখি যে, বীজ হইতেই অঙ্কুর জন্মে, মৃত্তিকা হইতে অঙ্কুর হয় না; মৃত্তিকা হইতে ঘট্টই জন্মে, অঙ্কুর জন্মে না? তবেই নির্বিশেষ অভাব বা অসৎকে কারণ বলা যায় না। নির্বিশেষ ভাবাত্মক বস্তুকেই কারণবস্তু বলা যায়।

“অবিশিষ্টে হি প্রাপ্তংপত্তেঃ, সর্বস্য সর্বত্র অসত্ত্বে, কস্মাৎ কীরাদেব দধি উৎপত্ততে, ন মৃত্তিকায়ঃ” ? (বে: ভা:, ২-১-১৮)।

এই প্রকার যুক্তি দ্বারা ভাষ্যকার নির্বিশেষ কারণ-দ্রব্যের স্বরূপ বা স্বভাবের সম্ভা প্রদর্শন করিয়াছেন এবং সেই স্বরূপটী যে ভাবাত্মক (positive), উহা যে অসৎ (nothing) নহে, তাহা ও বলিয়া দিয়াছেন।

“পদার্থানঃ.....স্বেন স্বেন রূপেণ... ভাবাত্মনৈব উপলভ্যমানত্বাৎ।” পদার্থমাত্রেই নিজের নিজের স্বরূপ আছে আছে এবং উহা অসৎ নহে, উহা ভাবাত্মক (positive); সুতরাং বিশেষ বিশেষ কার্য্যের উহার কারণ।

ভাষ্যকার পুনঃ পুনঃ বলিয়াছেন যে, কারণ দ্রব্যের এই স্বরূপটী যত

প্রকার অবস্থান্তর গ্রহণ করুক, যে কোন কার্য্যাকার ধারণ করুক ঐ নির্বিশেষ স্বরূপটী এই সকল অবস্থান্তরের মধ্যে নিজকে হারাইয়া ফেলে না; উহার স্বরূপটীর কোন পরিবর্তন হয় না; উহা আপন স্বরূপে স্থির থাকিয়াই কার্য্যাকার ধারণ করে।

“কার্য্যরূপে উদ্ভিক্ত হইয়া উঠিলেও, করণটী উহার নিজের যে পূর্ণ স্বরূপ তাহাকে ত্যাগ করে না।” (বৃঃ ভাঃ)¹

“উপাধিযোগে * বিশিষ্টরূপ ধারণ করিলেও, কারণের যেটী নির্বিশেষ স্বরূপ তাহার কোন হানি হয় না।”²

“একটা বিশেষ আকার ধারণ করিল বলিয়াই যে বস্তুটী অণু একটা কিছু হইয়া উঠে, তাহা নহে।”³

“উপাধিযোগ হইল বলিয়াই যে একটা বস্তু অপর একটা বস্তু হইয়া উঠিল, তাহা নহে।”⁴

“ভিন্ন ভিন্ন উপাধির মধ্যে ব্রহ্মবস্তু অভিন্ন থাকিয়া যান।”⁵

এতক্ষণ আমরা কারণ দ্রব্য সম্বন্ধে ভাষ্যকারের মতের আলোচনা করিয়া আসিলাম। এখন ‘কার্য্য’ বা নাম-রূপাদি বিকার সম্বন্ধে ভাষ্যকার কিরূপ মন্তব্য প্রকাশ করিয়াছেন, তাহারই আলোচনা করিব।

আমরা পূর্ব্বে দেখিয়াছি যে, যাহাকে আমরা ‘কার্য্য’ বলি, তাহা ‘কারণেরই’ একটা বিশেষ অবস্থা মাত্র। তাহা হইলেই, যখন যখন নাম-রূপাদি কার্য্য বা বিকার দেখা দেয়, তখন উহা আপন কারণকে পরিত্যাগ করিয়া দেখা দেয় না; উহার অন্তরালে কারণ দ্রব্যটী উপস্থিত থাকে। এ বিষয়ে আমরা ভাষ্যকারের কতকগুলি উক্তি উদ্ধৃত করিতেছি—

“যন্ত চ যস্মাদাঙ্মলাভঃ, স তেন অপ্রবিভক্তো দৃষ্টঃ।”

“ন হি যুদমনাশ্রিত্য ঘটাদে: সত্ত্বং স্থিতির্বা সম্ভবতি।”

অর্থাৎ, যাহা হইতে কোন একটা বস্তু উৎপন্ন হয়, সেই বস্তুটী তাহা হইতে বিভক্ত হইয়া—স্বতন্ত্র হইয়া— থাকিতে পারে না। মৃত্তিকার আশ্রয় ব্যতীত, মৃত্তিকাকে ছাড়িয়া, ঘটাদির উৎপত্তি বা স্থিতি অসম্ভব।

(১) যদপি কার্য্যাস্থনা উদ্বিচাতে, তথাপি যৎপূর্ণস্বরূপং তৎ জহাতি। (বৃঃ ভাঃ)।

* কারণের যখন কোন বিকার উপস্থিত হয়, সেই বিকার গুলিই কারণের ‘উপাধি’।

(২) উপাধিযোগাৎ সর্বিশেষ ইব প্রতিভাসন্তে, তথাপি আস্থানঃ নির্বিশেষতাং ন জহাতি।

(৩) ন হি বিশেষদর্শনমাত্রেণ বস্তুজ্ঞাতং ভবতি, স এবৈতি প্রত্যভিজ্ঞানাৎ।

(৪) উপাধিবশাৎ অত্মাদৃশস্ত বস্তুনঃ ন অত্মাদৃশঃ স্বভাবঃ সম্ভবতি।

(৫) প্রত্যাধিভেদমভেদমেব ব্রহ্মণঃ প্রাবয়তি শাস্ত্রম্।

“যখন নাম-রূপের অভিব্যক্তি হয়, তখন উহারা কোন অবস্থাতেই আত্মস্বরূপকে পরিত্যাগ করিয়া ব্রহ্ম হইতে দেশ-কালে বিভক্ত হইয়া অভিব্যক্ত হয় না।”

“চৈতন্য হইতে ব্যতিরিক্ত হইয়া, স্বতন্ত্র হইয়া, খণ্ড খণ্ড কোন বস্তুই উৎপন্ন হয় না, স্থিতি লাভ করে না, বা বিলীন হইয়া যায় না।”

“ভূত, ভবৎ, বা ভবিষ্যৎ কোন কালেই কোন বস্তু, আত্মা হইতে প্রবিভক্ত হইয়া থাকে না।”

এই প্রকারে ভাষ্যকার দেখাইয়াছেন যে, কার্য্যমাত্রই উহার কারণ দ্রব্যকে ছাড়িয়া থাকে না। কারণ হইতে স্বতন্ত্র হইতে গেলেই কার্য্যগুলি অলীক, মিথ্যা হইয়া উঠে। শঙ্করাচার্য্য এইরূপেই নাম-রূপকে মিথ্যা, অসত্য শব্দে নির্দেশ করিয়াছেন। কারণ হইতে স্বতন্ত্র করিয়া লইয়া যদি কার্য্যগুলিকে গ্রহণ করা যায়, তাহা হইলেই উহার মিথ্যা হইল, অসৎ হইল। কার্য্যের মূলে, উহার কারণের সত্তা থাকা আবশ্যক। কারণ-সত্তাকে ভুলিয়া, আমরা যদি কেবল কার্য্যগুলিকেই স্বতন্ত্র, স্বতঃ-সিদ্ধ বস্তু বলিয়া গ্রহণ করি, ইহাকেই বেদান্তে মিথ্যা-দৃষ্টি বলে। আমরা জগতের নাম-রূপাদি বস্তুগুলিকে স্বতন্ত্র, স্বাধীন, স্বতঃসিদ্ধ বস্তু বলিয়াই ধরিয়া লই ; উহারা যে ব্রহ্ম-চৈতন্যেরই রূপান্তর, আকার বিশেষ,—সে কথা আমাদের আর মনে আইসে না।

“সতোইশ্বৰ্য্যে অনৃতং, সদাশ্রনা তু সত্যং সৰ্ব্ববিকারানাম্।”
অর্থাৎ, কারণের সত্তা হইতে ভিন্ন করিয়া লইলে, সকল বিকারই মিথ্যা হইয়া পড়ে; কিন্তু কারণ সত্তার সহিত বিকার গুলিকে গ্রহণ করিতে পারিলে, উহারা মিথ্যা হয় না, তখন সবই সত্য হইয়া পড়ে।

“ক্লৃদ্ব বা বৃহৎ যে কোন বস্তুই আমরা দেখিতে পাই, উহারা যদি আত্মা হইতে, কারণ-সত্তা হইতে, বিচ্ছিন্ন হয়, বিনিমুক্ত হয়, তাহা হইলেই উহারা অলীক, মিথ্যা হইল।”—

“অণু মহদ্বা যদস্তি কিঞ্চিৎ, তদাশ্রনা বিনিমুক্তমসৎ সম্পত্ততে।”
ভাষ্যকার আরো বলিতেছেন—

“সমস্ত কার্য্যই কারণদ্বারা অধিত হইয়া থাকে। কারণাধরহিত হইলেই উহারা সত্ত্ব-মুষ্টির শ্রায়-চূর্ণ ‘ছাতুর’ মত—বিশীর্ণ হইয়া পড়িবে, উহাদিগকে ধরিয়া রাখিবার কেহ থাকিবে না।”

“কারণাধরহীনং কার্য্যং অবিক্রান্তমাণম্ স্বাতুং ন উৎসহতে,.....
...সত্ত্ব-মুষ্টিবৎ ব্যশীৰ্য্যেত।”

এই জন্যই শঙ্কর বলিয়াছেন যে, “নিঃস্বরূপ কোন বস্তুই ব্যবহারে আসিতে পারে না” (“ন হি নিরাশ্রকং কিঞ্চিৎ ব্যবহারায় অব-কল্পতে”)।

কারণ-স্বরূপ হইতে স্বতন্ত্র করিয়া লইলে কার্য্যগুলি কি প্রকার অলীক, অসৎ, বিধ্যা হয়, তাহার দৃষ্টান্ত স্বরূপ ভাষ্যকার—শশ-বিষাণ, বক্ষ্য-পুত্র, আকাশ-কুসুম—প্রভৃতির উৎখ করিয়াছেন। আকাশ-কুসুম প্রভৃতিকে ‘বস্তু’ বলা যায় না। আকাশ-কুসুম, বক্ষ্য-পুত্র এপ্রকার কোন বস্তু পৃথিবীতে নাই। কেবল কতকগুলি শব্দপ্রয়োগ করিয়া ইহাদের পরিচয় দেওয়া হয়। পতঞ্জলি তাঁহাব যোগসূত্রে এই প্রকার কতকগুলিকে কল্পনার খেলা বলিয়াছেন। “শব্দজ্ঞানানুপাতী বস্তুশূন্যো বিকল্পঃ।” শঙ্কর বলিয়াছেন—“ন হি বস্তুবৃত্তেন বিকারো নাম কশ্চিদস্তি।” —শুধু বিকারকে ‘বস্তু’ বলা যায় না। ঘট মৃত্তিকার বিকার। স্তূতরাঃ ঘটকে বস্তু বলাটা ভুল; ঘটের কারণ মৃত্তিকাই প্রকৃত বস্তু। এই প্রকারে আকাশ-কুসুমাদিও বস্তু নহে। উৎপত্তির পূর্বে উহারা কোন কারণ দ্রব্য হইতে উৎপন্ন হয় নাই। “অসত্যঃ শশ-বিষাণাদেঃ সমুৎপত্তা-দর্শনাৎ” (মাঃ ভাঃ)। উৎপত্তির পর স্থিতিকালেও উহারা কোন কারণ দ্রব্যকে আশ্রয় করিয়া থাকে না; ধ্বংসের পরও উহারা কোন কারণ সত্তায় বিলীন হইয়া যায় না—“নহি বক্ষ্য-পুত্রো রাজা ভবতি (স্থিতি-কালে), ভবিষ্যতি বা (ধ্বংসের পর)।” কারণ-সত্তার সহিত সম্বন্ধ নাই বলিয়া ইহাদিগকে ‘বস্তু’ বলা যায় না।

আমরা এই উপলক্ষে পাঠক-পাঠিকাকে একটা বিশেষ কথা বলিতে চাহিতেছি। শঙ্করার্চ্য প্রচলিত ‘পরিণাম-বাদ’ বা scientific causality গ্রহণ করিতে পারেন নাই। তৎপরিবর্তে তিনি ‘বিবর্তবাদ’ গ্রহণ করিতে বাধ্য হইয়াছেন। পরিণামবাদে কতকগুলি কার্য্যের মধ্যেই কার্য্য-কারণ-ভাব কল্পনা করিয়া লওয়া হয়। মূচ্ছর্ণ হইতে মৃৎ-পিণ্ড, মৃৎ-পিণ্ড হইতে কপালভয়, কপালভয় হইতে ঘট নির্মিত হইল। এস্থলে চূর্ণ, পিণ্ড, কপাল ও ঘট—সবগুলিই কার্য্য বা বিকার। কিন্তু তথাপি পূর্ববর্তী বিকারকে পরবর্তী বিকারের ‘কারণ’ বলা হইয়া থাকে। ইহাদের মধ্যে কোনটাই প্রকৃত কারণ নহে; সব গুলিই কার্য্য। যেটা প্রকৃত কারণ, সেটি হইতেছে মৃত্তিকার নির্বিশেষ স্বরূপ। এই স্বরূপটাই চূর্ণ হইতে আরম্ভ করিয়া ঘট পর্য্যন্ত প্রত্যেক কার্য্য বা বিকারগুলির মধ্যে অঙ্গুগত হইয়া রহিয়াছে। এই স্বরূপটী আপন সত্তাকে না হারাইয়াই প্রত্যেক অবস্থাস্তরের মধ্যে অঙ্গুপ্রবিষ্ট রহিয়াছে। সেই স্বরূপটাই প্রকৃত কারণ। পরিণামবাদে কিন্তু সে স্বরূপের কোন কথা নাই। মূচ্ছর্ণকেই মৃৎ-পিণ্ডের কারণ বলা হয়; আবার মৃৎ-পিণ্ডকে কপালভয়ের কারণ ধরা হয়; আবার কপালকে ঘটের কারণ বলা হয়। এস্থলে পূর্ববর্তী কারণটী একেবারে ধ্বংস হইয়া গিয়া পরবর্তী অবস্থাকে গ্রহণ করে। শঙ্কর বলিয়া দিয়াছেন যে -

“আমরা পূর্ববর্তী অবস্থাকে পরবর্তী অবস্থার কারণ বলি না। একটা বিকারকে অপর বিকারের কারণ বলি না। যেটা প্রকৃত কারণ, সেটা নিত্য, অপরিবর্তনীয়। উহা আপন স্বরূপে স্থির থাকিয়া, প্রত্যেক বিকারের বা অবস্থান্তরের মধ্য দিয়া অন্তর্গত রহিয়াছে।” তাঁহার নিজের উক্তি এই—

“নাসাবুপমুত্তমানা পূর্বাবস্থা উত্তরাবস্থায়াঃ কারণমভ্যুপগম্যতে। অমুপ-
মুত্তমানানামেব স্থিরত্বভাবানাং অমুযায়িনাং বীজাভবয়বানামকুরাদিকারণ-
ভাবাভ্যুপগমাৎ।” (বেঃ ভাঃ, ২-২-২৬)।

আমরা পরমকারণ ব্রহ্মবস্তুকে ভুলিয়া, নাম-রূপাদি বিকারগুলির মধ্যেই একটাকে আর একটার কারণ বলিয়া ব্যবহার করিয়া থাকি। শঙ্কর এই পরিণামবাদকে গ্রহণ করেন নাই। তিনি বিবর্তবাদকে গ্রহণ করিয়া দেখাইয়াছেন যে, প্রত্যেক অবস্থান্তরের মধ্যে যেটা অন্তর্গত থাকে, উহার ধ্বংস নাই। ঐটাই নির্বিশেষ কারণদ্রব্য। অবস্থান্তরের মধ্যে উহা নিজেকে হারায় না। ইহার দৃষ্টান্তস্বরূপ ভাষ্যকার, রজ্জু-সর্প, গুপ্তি-রজত, মরু-মরীচিকা—প্রভৃতির উল্লেখ ও ব্যাখ্যা করিয়াছেন। আমার দৃষ্টিবিভ্রমের ফলে যখন একগাছা রজ্জু সর্পাকার ধারণ করিয়া আমার সম্মুখে প্রতীয়মান হইল, তখনও উহার অন্তরালে রজ্জু আপন স্বরূপে ঠিকই থাকে। আবার যখন সর্পাকার চলিয়া যায়, তখনও সেই রজ্জু ঠিকই রহিয়া যায়। এই রজ্জু-সর্প প্রভৃতি বস্তুকে পূর্বোক্ত আকাশ-কুসুমাদির ন্যায়, অসৎ, অলীক, মিথ্যা, অবস্তু বলা যায় না। কেন না, ইহারা আকাশ-কুসুমাদির মত নিঃস্বরূপ নহে। সর্প-বিভ্রম উৎপন্ন হইবার পূর্বে, সর্পাকার প্রতীতি জন্মিবার পূর্বে, উহা রজ্জু হইতেই উৎপন্ন হইয়াছিল।—“সতো বিত্তমানস্য বস্তুনো রজ্জ্বাদেঃ সর্পাদিবৎ জন্ম যুজ্যতে।” (মুঃ কাঃ, ৩-২৭)। আবার সর্পাকার প্রতীতি উৎপন্ন হইবার পর, উহার স্থিতি কালেও উহা রজ্জুর আশ্রয়ে বিত্তমান থাকে; রজ্জুই উহার স্বরূপ বা আশ্রয়। “নহি মৃগভক্ষিকাদয়োপি ‘নিরাশ্রয়ঃ’ ভবন্তি।” আবার সর্পবিভ্রম নিবৃত্ত হইয়া গেলে, উহা রজ্জুর মধ্যে লীন হইয়া যায় এবং রজ্জুমাত্রই অবশিষ্ট থাকে।—“সর্পবিকল্পনিবৃত্তৌ রজ্জুরেবেতি।” (মাঃ, ২-১৮)। অতএব রজ্জু-সর্পাদি কখনই নিঃস্বরূপ, অবশ্রাস্পদ হইতে পারে না। সুতরাং ইহাদিগকে শশ-বিষাগ, আকাশ-কুসুমাদির ন্যায় অলীক, অসৎ, অবস্তু বলা যায় না।

আমরা এ বিষয়ে আর এক দৃষ্টান্ত দিতে পারি। আমার বাল্য, যৌবন, জরা—এই ত্রিবিধ অবস্থা ভাবিয়া দেখুন। এই অবস্থাগুলি পরস্পর ভিন্ন, একটার পর অপরটা আইসে। যখন একটা আইসে, তখন পূর্বাবস্থাটা থাকে না। কিন্তু এই সকল ভিন্ন ভিন্ন অবস্থার মধ্যে

আমার 'আমি' স্থির রহিয়া যায়। যে আমি বাল্যাবস্থা অনুভব করিয়াছি, সেই আমিই যৌবনাবস্থায় ছিলাম, আবার সেই আমিই আজ বৃদ্ধাবস্থা অনুভব করিতেছি। একটীর পর একটা করিয়া অবস্থাগুলি আসিতেছে ও চলিয়া যাইতেছে, কিন্তু আমিই সকল অবস্থার মধ্যেই ঠিক আছে। আমার জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও হুয়ুপ্তি অবস্থা সম্বন্ধেও একথা খাটে। শঙ্কর তাঁহার অনন্তসাধারণ ভাষায় লিখিয়া গিয়াছেন—

“বাল্যাদিষপি জাগ্রদাদিষু তথা সর্বাস্ববস্থাষপি,

ব্যাবৃত্তাস্বহুভুতমানমহমিত্যন্তঃস্কুরন্তঃ সদা।”

রজ্জু-সর্পাদি দৃষ্টান্তের বলে আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারি যে, নিয়তপরিবর্তনশীল নাম-রূপাদি বিকারগুলির মধ্যে এক নিত্য, অপরিবর্তনীয় ব্রহ্ম চৈতন্য অনুগত, অনুপ্রবিষ্ট রহিয়াছেন। তিনিই এই সকল নাম-রূপাদির মূল, তিনিই ইহাদের আশ্রয়। তিনিই অস্তর্যামিরূপে ইহাদিগকে ধরিয়া রাখিয়াছেন। ইহারা তাঁহার দ্বারা প্রেরিত হইয়া এক মঙ্গল উদ্দেশ্য সাধনে নিয়ত ধাবিত হইতেছে।

ভেদ-খণ্ডন

শ্রীসতীশ কুমার মুখোপাধ্যায়, এম. এ., পি-এচ. ডি.

অদ্বৈতবেদান্তমতে একমাত্র ব্রহ্মই সত্য এবং তদতিরিক্ত সকল বস্তুই মিথ্যা। জগদন্তিত্ববাদিগণ ইহা স্বীকার করেন না। তাঁহারা বলেন, অদ্বৈতবাদ প্রত্যক্ষবোধিত, কারণ ঘটপটাদির ভেদ প্রত্যক্ষসিদ্ধ। ভেদ যদি সত্য হয় তবে ভেদমূলক বহুত্বও সত্য। এই যুক্তির বিরুদ্ধে অদ্বৈতবাদ স্থাপন করিতে হইলে ভেদের মিথ্যাত্ব প্রতিপাদন করা প্রয়োজন। অদ্বৈতাচার্য্যগণ বলেন যে ভেদ প্রত্যক্ষসিদ্ধ নয় এবং প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইলেও সত্য নয়। এই প্রবন্ধে আমরা আনন্দবোধ ভট্টাচার্য্যাকৃত শ্রায়মকরন্দ ও চিংমুখাচার্য্যাকৃত তত্ত্বপ্রদীপিকা (চিংমুখী) অবলম্বনে ভেদবিরোধী প্রধান যুক্তিসমূহ বিবৃত করিব।

ভারতীয় দর্শনে ভেদসম্বন্ধে প্রধানতঃ দুইটি মত দেখিতে পাওয়া যায়। ভাট্ট মতে ভেদ বস্তুর স্বরূপ এবং শ্রায়বৈশেষিকমতে ভেদ বস্তুর ধর্ম বা গুণ। এই মতদ্বয় যথাক্রমে স্বরূপভেদবাদ ও ধর্মভেদবাদ নামে পরিচিত। ইহাদের বিস্তারিত বিবরণ ব্যতীতও সংক্ষেপে ইহাদের প্রভেদ বুঝান যাইতে পারে। “ঘট পট হইতে ভিন্ন”—প্রথম মতে এই বাক্যের অর্থ, পট হইতে ঘটের ভেদ ঘটের স্বরূপ; এবং দ্বিতীয় মতে পট হইতে ঘটের ভেদ ঘটের ধর্ম বা গুণ। স্বরূপভেদবাদে পট হইতে ঘটের ভেদ ঘটান্তিরিক্ত কোন পদার্থ নয়, কিন্তু ধর্মভেদবাদে পট হইতে ঘটের ভেদ ঘটান্তিরিক্ত একটি পদার্থ এবং ঘটের অগত্যম ধর্ম। এইরূপ “দেবদত্ত যজ্ঞদত্ত হইতে ভিন্ন”—স্বরূপভেদবাদানুসারে ইহা অর্থ, যজ্ঞদত্ত হইতে দেবদত্তের ভেদ দেবদত্তানতিরিক্ত বা দেবদত্তের স্বরূপ; কিন্তু ধর্মভেদবাদানুসারে যজ্ঞদত্ত হইতে দেবদত্তের ভেদ দেবদত্ত হইতে অতিরিক্ত একটি পদার্থ এবং দেবদত্তের অগত্যম ধর্ম। প্রথম দৃষ্টান্তে ঘট ধর্মী এবং পট প্রতিযোগী; দ্বিতীয় দৃষ্টান্তে দেবদত্ত ধর্মী এবং যজ্ঞদত্ত প্রতিযোগী। আমরা স্বরূপভেদবাদ ও ধর্মভেদবাদ উভয়ের বিরুদ্ধে যুক্তি অবতারণা করিব।

ভেদ প্রত্যক্ষসিদ্ধ নয়

আচার্য্য মণ্ডন তাঁহার ব্রহ্মসিদ্ধি নামক গ্রন্থে ভেদের প্রত্যক্ষসিদ্ধি খণ্ডন করিয়াছেন। এই প্রসঙ্গে তিনি কয়েকটি বিকল্প উপস্থিত করিয়াছেন :- (১) আমরা কি কেবল ভেদই প্রত্যক্ষ করি? অথবা (২) ভেদ এবং ধর্ম্ম-প্রতিযোগিরূপ বস্তুদ্বয় প্রত্যক্ষ করি? দ্বিতীয় বিকল্পে আমরা কি (ক) প্রথম ভেদ এবং পরে বস্তুদ্বয় প্রত্যক্ষ করি? অথবা (খ) প্রথম বস্তুদ্বয় ও পরে ভেদ প্রত্যক্ষ করি? অথবা (গ) বস্তুদ্বয় এবং তাহাদের ভেদ সমকালে প্রত্যক্ষ করি? প্রথম বিকল্প সম্পূর্ণ অসম্ভব, কারণ তাহা হইলে স্বীকার করিতে হয় যে আমরা ঘট ও পট প্রত্যক্ষ না করিয়া ঘট হইতে পটের ভেদ প্রত্যক্ষ করিতে পারি। বস্তুতঃ ধর্ম্মী ও প্রতিযোগীর জ্ঞান ব্যতীত তাহাদের ভেদের জ্ঞান হইতে পারে, ইহা কেহই স্বীকার করেন না। দ্বিতীয় বিকল্পও যুক্তিসহ নয়। (ক) প্রথম ভেদ পরে বস্তুদ্বয় প্রত্যক্ষ করি—ইহা প্রথম কল্পের মতই অসম্ভব, কারণ তাহা হইলেও স্বীকার করিতে হয় যে ঘট ও পট প্রত্যক্ষ না করিয়া আমরা ঘট হইতে পটের ভেদ প্রত্যক্ষ করিতে পারি। যদি ঘট ও পট প্রত্যক্ষ না করিয়াও ভেদ প্রত্যক্ষ করিতে পারি, তবে পূর্ববর্তী ভেদপ্রত্যক্ষে পরবর্তী ঘট ও পটের প্রত্যক্ষের প্রয়োজনীয়তাই বা কি? (খ) প্রথমতঃ বস্তুদ্বয় এবং পরে ভেদ প্রত্যক্ষ করি—ইহাতেও ভেদপ্রত্যক্ষ পূর্ববৎ অসম্ভব। বস্তুদ্বয়-প্রত্যক্ষ ও ভেদপ্রত্যক্ষ, দুইটি প্রত্যক্ষ। বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষ সম্বন্ধে কোন আপত্তির অবকাশ নাই; কিন্তু দ্বিতীয় প্রত্যক্ষ অর্থাৎ ভেদপ্রত্যক্ষ পূর্বোক্ত কারণেই অসম্ভব। এই স্থলেও একটা প্রশ্ন ওঠে—যদি দ্বিতীয় প্রত্যক্ষ কেবলমাত্র ভেদগ্রহণে সমর্থ হয় তবে বস্তুদ্বয়গ্রাহী পূর্বপ্রত্যক্ষের প্রয়োজনীয়তা কি? (গ) বস্তুদ্বয়ের প্রত্যক্ষ ও তাহাদের ভেদের প্রত্যক্ষ সমকালীন—এই মতটি আপাতমধুর। বস্তুদ্বয়ের প্রত্যক্ষ হইলেই তাহাদের ভেদের প্রত্যক্ষ সম্ভব হয়, তাহা না হইলে সম্ভব হয় না। অতএব বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষ ভেদপ্রত্যক্ষের কারণ। কার্য্য ও কারণ সমকালীন হইতে পারে না—বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষ ভেদপ্রত্যক্ষের পূর্ববর্তী হইবে। যদি তাহাই হয়, তবে ভেদপ্রত্যক্ষ পূর্ববৎ অসম্ভব হইবে। এই প্রসঙ্গে সংক্ষেপ-শারীরককারের একটা যুক্তির উল্লেখ করা যাইতে পারে। ইহা মণ্ডনের যুক্তির পরিপোষক। সংক্ষেপ-শারীরককারের যুক্তিটি এই—কেবলমাত্র দুইটি বস্তুর জ্ঞান হইলেই যে তাহাদের ভেদের জ্ঞান হয়, তাহা নহে। ঘট ধর্ম্মী ও পট প্রতিযোগী—এইরূপ ধর্ম্মি-প্রতিযোগিষ পুরঃসর জ্ঞান না হইলে, ঘট পট

হইতে ভিন্ন, এইরূপ জ্ঞান জন্মিতে পারে না। যদি ঘট কেবল ঘটরূপেই জ্ঞাত হয়, কিন্তু পট হইতে ভিন্ন এইরূপে জ্ঞাত না হয়, এবং পট যদি কেবল পটরূপেই জ্ঞাত হয়, কিন্তু ইহা হইতে ঘট ভিন্ন এইরূপে জ্ঞাত না হয়, তবে উভয়ের জ্ঞান সমকালীন হইলে ঘটের ও পটের জ্ঞান হইবে বটে কিন্তু তাহাদের ভেদের জ্ঞান হইবে না। পক্ষান্তরে ধর্ম্ম-প্রতিযোগিত্ব পুরঃসর জ্ঞান ধর্ম্মী ও প্রতিযোগীর ভেদের জ্ঞান ব্যতীত সম্ভব নয়। অর্থাৎ ঘট ধর্ম্মী ও পট প্রতিযোগী, এইরূপ জ্ঞান, ঘট ও পট যে বিভিন্ন ছইটী বস্তু, এইরূপ জ্ঞান না হইলে হইবে না। অতএব অগ্নোক্তাশ্রয়-দোষ অপরিহার্য্য হয়।

ভেদপ্রত্যক্ষবাদিগণের পক্ষ হইতে দেখিতে গেলে, বস্তুদ্বয় এবং তাহাদের ভেদ সমকালেই গৃহীত হয়, এই মতটীই সর্ব্বোৎকৃষ্ট। তাঁহারা আচার্য্য মণ্ডনের যুক্তির বিরুদ্ধে বলিতে পারেন যে বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষের কেবলমাত্র যৌক্তিক পূর্ব্ববর্ত্তিতা (logical priority) আছে, কালিক পূর্ব্ববর্ত্তিতা (temporal priority) নাই। অতএব উভয় প্রত্যক্ষ সমকালীন হইতে, অর্থাৎ একই প্রত্যক্ষের দ্বারা বস্তুদ্বয় ও তাহাদের ভেদ গৃহীত হইতে, কোন বাধা নাই। ইহার উত্তরে অদ্বৈতবেদান্তপক্ষ হইতে বলা মাইতে পারে যে, পূর্ব্ববর্ত্তিতা সাধারণতঃ কালিকই হইয়া থাকে, কেবল যৌক্তিক পূর্ব্ববর্ত্তিতার দৃষ্টান্ত খুব কম। অতএব ভেদপ্রত্যক্ষবাদিগণেরই ইহা প্রমাণ করিতে হইবে যে আলোচ্য স্থলে কেবলমাত্র যৌক্তিক পূর্ব্ববর্ত্তিতা বর্ত্তমান। বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষের যে কালিক পূর্ব্ববর্ত্তিতা আছে তাহা আমাদের ব্যবহারিক জীবনে দেখিতে পাওয়া যায়। যদি বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষ ও ভেদপ্রত্যক্ষ সমকালীন হইত তবে যে কোন ছইটী বস্তু প্রত্যক্ষ হইলেই তাহাদের ভেদও প্রত্যক্ষ হইত। কিন্তু তাহা হয় না। একখণ্ড বস্তু আমাদের দৃষ্টিগোচর হইলে উহার অংশসমূহও আমাদের দৃষ্টিগোচর হয়, কিন্তু উহারা বিভিন্ন, এইরূপ জ্ঞানের উদয় হয় না, অর্থাৎ অংশসমূহের ভেদ আমাদের প্রত্যক্ষ হয় না। ভেদপ্রত্যক্ষবাদিগণ ভেদপ্রত্যক্ষ বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষের পূর্ব্ববর্ত্তী, ইহা স্বীকার করিতে পারে না। অতএব ভেদপ্রত্যক্ষ বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষের পরবর্ত্তী, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু আমরা পূর্ব্বেই দেখিয়াছি যে, ভেদপ্রত্যক্ষ বস্তুদ্বয়প্রত্যক্ষের পূর্ব্ববর্ত্তীই হউক বা পরবর্ত্তীই হউক, উভয়থাই অসম্ভব।

এতাবৎ কাল আমরা ভেদপ্রত্যক্ষ-নিরসনের উদ্দেশ্যে স্বরূপভেদবাদ ও ধর্ম্মভেদবাদের বিরুদ্ধে উভয়সাধারণ যুক্তির উল্লেখ করিয়াছি। নিম্নে প্রত্যেকটির বিরুদ্ধে বিশেষ যুক্তির অবতারণা করিব।

ভেদ যদি বস্তুর স্বরূপ হয় তবে ধর্ম্মপ্রত্যক্ষ হইলে প্রতিযোগিপ্রত্যক্ষ

ব্যতীতই ভেদপ্রত্যক্ষ হইবে। যথা, কেবলমাত্র ঘটপ্রত্যক্ষ হইলেই পট হইতে ঘটের ভেদ—এমন কি ঘটেতর সকল বস্তু হইতে ঘটের ভেদ—প্রত্যক্ষ হইবে, পটের কিম্বা ঘটেতর রস্তুসমূহের প্রত্যক্ষের প্রয়োজন হইবে না। এইরূপ ক্ষেত্রে ভ্রম এবং সংশয় অসম্ভব হইবে। রজ্জুদর্শন মাত্র সর্প হইতে রজ্জুর ভেদ দৃষ্ট হইলে রজ্জুতে সর্পভ্রম হইতে পারে না। স্থানু-দর্শন মাত্র পুরুষ হইতে স্থানুর ভেদ দৃষ্ট হইলে “ইহা স্থানু বা পুরুষ”, এইরূপ সংশয় সম্ভব হয় না। ভাট্টগণ এই ত্রুটির প্রতি উদংসীন নহেন। তাঁহারা বলেন—যদিও ভেদ বস্তুর স্বরূপ তথাপি ভেদজ্ঞান প্রতিযোগিজ্ঞান-সাপেক্ষ। বহুস্থলেই দেখা যায় যে, বস্তুবিশেষের জ্ঞান অন্তবস্তুর জ্ঞানের উপর নির্ভর করে। মনে করা যাউক যে একটি বস্তু দ্বিতীয় একটি বস্তুর অপেক্ষা হ্রস্বতর ও তৃতীয় একটি বস্তুর অপেক্ষা দীর্ঘতর। এই স্থলে প্রথম বস্তুর হ্রস্বতরত্বজ্ঞান ও দীর্ঘতরত্বজ্ঞান যথাক্রমে দ্বিতীয় ও তৃতীয় বস্তুর জ্ঞানের উপর নির্ভর করে, যদিও দ্বিতীয় বস্তুর অপেক্ষা হ্রস্বতরত্ব ও তৃতীয় বস্তুর অপেক্ষা দীর্ঘতরত্ব প্রথম বস্তুর স্বরূপ। এই যুক্তি অসমীচীন। প্রথম বস্তুটির যে পরিমান তাহাই উহার স্বরূপ; দ্বিতীয় বস্তুর অপেক্ষা-হ্রস্বতরত্ব ও তৃতীয় বস্তুর অপেক্ষা দীর্ঘতরত্ব উহার স্বরূপ নয়। হ্রস্বতরত্ব এবং দীর্ঘতরত্ব পরস্পরবিরোধী। উহার যদি বস্তুর স্বরূপ হইত তবে একই বস্তু একই কালে অন্য কোন একই বস্তুর অপেক্ষা হ্রাস্বতর ও দীর্ঘতর হইতে পারিত। হ্রস্বতরত্বও দীর্ঘতরত্ব প্রথম বস্তুর স্বরূপ নয় বলিয়াই সমকালে দ্বিতীয় ও তৃতীয় বস্তুর অপেক্ষা যথাক্রমে হ্রস্বতর ও দীর্ঘতর বলিয়া প্রতীয়মান হইতে পারে, এবং প্রথম বস্তুর হ্রস্বতরত্বজ্ঞান ও দীর্ঘতরত্বজ্ঞান যথাক্রমে দ্বিতীয় ও তৃতীয় বস্তুর জ্ঞানের উপর নির্ভর করে। আলোচ্যস্থলে ভেদ বস্তুর স্বরূপ। অতএব পটজ্ঞান ব্যতীতও পট হইতে ঘটের ভেদের জ্ঞান কেবলমাত্র ঘটজ্ঞান হইলেই হওয়া উচিত—পটজ্ঞানের কোন প্রয়োজনীয়তা থাকা উচিত নয়। অথচ প্রতিযোগিজ্ঞান ব্যতীত ভেদজ্ঞান হইতে পারে, ইহা ভাট্টগণও স্বীকার করেন না।

ভেদ ধর্ম হইলেও ভেদপ্রত্যক্ষ সম্ভব নয়। স্বয়ং মহর্ষি কণাদ ও অর্যচাৰ্য্য কুমারিল ভট্ট বলেন যে, কোন একটি বস্তু ধর্মবিশিষ্ট, ইহা জানিতে হইলে প্রথমতঃ ধর্ম এবং ধর্মীর পৃথকভাবে জ্ঞান হওয়া আবশ্যিক। এইরূপ ধর্ম ও ধর্মীর পৃথকভাবে জ্ঞান হওয়ার পর “এই ধর্মী এই ধর্ম বিশিষ্ট”, এইরূপ জ্ঞান জন্মে। “এই বস্তুখণ্ড খেতবর্ণ”—এইরূপ জ্ঞান হওয়ার পূর্বে বস্তুজ্ঞান ও খেতজ্ঞান পৃথকভাবে হইবে। ভেদ যদি বস্তুর ধর্ম হয় তবে বস্তু এবং ভেদও পৃথক ভাবে জানা প্রয়োজন। দেবদত্ত যজ্ঞদত্ত হইতে ভিন্ন, এইরূপ জ্ঞান হইতে হইলে দেবদত্তের জ্ঞান ও ভেদের

জ্ঞান পৃথক ভাবে হইবে। দেবদত্তের প্রত্যক্ষ পৃথক ভাবে হইতে অবশ্যই কোর্ন বাধা নাই। কিন্তু ভেদের প্রত্যক্ষ বিরূপে পৃথক ভাবে হইবে? ধর্মী (দেবদত্ত) ও প্রতিযোগী (যজ্ঞদত্ত) উভয়ের জ্ঞান না হইলে ভেদজ্ঞান হয় না, ইহা সর্ববাদিসম্মত। অথচ বর্তমান স্থলে ধর্মীর প্রত্যক্ষ ব্যতীতই ভেদের প্রত্যক্ষ সম্ভব, ইহা স্বীকার করিতে হয়। অতএব ধর্মভেদবাদে ভেদপ্রত্যক্ষ সিদ্ধ হয় না।

ভেদ সত্য নয়

ভেদপ্রত্যক্ষের বিরুদ্ধে অবৈতবেদান্তের প্রধান কয়েকটি যুক্তির উল্লেখ করা হইয়াছে। অধুনা ভেদের সত্যতানিরসনের উদ্দেশ্যে যুক্তি সন্নিবিষ্ট করিব।

স্বরূপভেদবাদে ভেদ বস্তুর স্বরূপ। যদি তাহাই হয়, তবে প্রতি বস্তুর মধ্যে ভেদ প্রবিষ্ট হইবে এবং ফলতঃ কোন বস্তুরই একত্ব থাকিবে না। ঘটকে আমরা এক বস্তু বলিয়া মনে করি, কিন্তু ভেদ ঘটের স্বরূপ হইলে বিদারণাত্মক ভেদ ঘটের একত্ব নষ্ট করিয়া দিবে। এইরূপে এমন কি পরমাত্ম পর্য্যাস্ত বিদীর্ণ হইয়া একত্ববিহীন হইবে। এক না থাকিলে বহুও থাকিতে পারে না। এইরূপে স্বরূপভেদবাদ শূন্যবাদে পর্য্যবসিত হইবে। বলাবাহুল্য এইরূপ ক্ষেত্রে ভেদ থাকিতেই পারে না। স্বরূপভেদবাদিগণ বলেন যে বস্তুর দুইটী রূপ—ভাবাত্মক বা সদাত্মক এবং অভাবাত্মক বা অসদাত্মক। প্রত্যেকটী বস্তুতে তদতিরিক্ত সকল বস্তুর ব্যাপ্তিগত ও সমষ্টিগত অভাব রহিয়াছে—অতএব প্রত্যেক বস্তু কেবল ভাবাত্মক নয়, অভাবাত্মকও বটে। প্রতিবস্তু অভাবাত্মক বলিয়া অগ্নি সকল বস্তু হইতে তাহা স্বরূপতঃ ভিন্ন, অর্থাৎ ভেদ বস্তুর স্বরূপ। যদি তাহা হয়, তবে প্রত্যেক বস্তু আত্মসত্তার জন্য অন্য সকল বস্তুর সত্তার উপর নির্ভর করিবে। ঘটাপেক্ষায় পটের স্থিতি; পটাপেক্ষায় ঘটের স্থিতি; বদরির অপেক্ষায় আত্মের স্থিতি; আত্মের অপেক্ষায় বদরির স্থিতি; পট, বদরি ও আত্মের অপেক্ষায় ঘটের স্থিতি; ঘট, পট ও আত্মের অপেক্ষায় বদরির স্থিতি—এইরূপে প্রত্যেকটী বস্তুর স্থিতি তদতিরিক্ত বস্তু সমূহের প্রত্যেকটীর এবং সমষ্টির স্থিতির উপর নির্ভর করিবে। পরস্পরাপেক্ষায় অগোচ্যাত্ম্যদোষ উপস্থিত হইবে এবং কোন বস্তুরই স্থিতি হইবে না।

ধর্মভেদবাদানুসারে ভেদ বস্তু হইতে অতিরিক্ত এবং বস্তুর ধর্ম বা গুণ। পট হইতে পটধর্ম ভেদ যদি অতিরিক্ত, অর্থাৎ ভিন্ন, হয় তবে পট এবং ভেদকে ভিন্ন করিবার জন্য দ্বিতীয় একটী ভেদের প্রয়োজন। পট ও দ্বিতীয় ভেদকে ভিন্ন করিবার জন্য তৃতীয় একটী ভেদের প্রয়োজন।

এইরূপে অনবস্থাদোষ উপস্থিত হইল। অতএব ভেদ বস্তু হইতে অতিরিক্ত এবং বস্তুর গুণ, এইকথা সমীচীন নয়, অর্থাৎ ধর্মভেদবাদসম্মত ভেদের অস্তিত্ব সিদ্ধ হয় না। ইহার উত্তরে শ্রায়বৈশেষিকগণ বলেন, ভেদ যে কেবল ধর্মী ও প্রতিযোগীকে ভিন্ন করে তাহা নয়, নিজকেও ধর্মী ও প্রতিযোগী হইতে ভিন্ন করে। অতএব ভেদান্তরের অবকাশ নাই, অর্থাৎ অনবস্থা হয় না। ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে, পটের নীলত্ব যেমন পটাতিরিক্ত ও পটধর্ম, ভেদও তেমনি পটাতিরিক্ত ও পটধর্ম। পট ও নীলত্বকে ভিন্ন করিবার জন্ত ভেদের প্রয়োজন হয় অথচ পট ও ভেদকে ভিন্ন করিবার জন্ত ভেদের প্রয়োজন নাই, ইহা কিরূপ কথা? ভেদ নিজকে বস্তু হইতে ভিন্ন করে ইহার স্বপক্ষে কোন যুক্তি নাই। অতএব অনবস্থা নিবারিত হইল না। শ্রায়বৈশেষিকপক্ষ হইতে আরও একটা যুক্তি দেওয়া হইয়াছে। তাঁহারা বলেন—ভেদ বস্তু হইতে ভিন্ন, এইরূপ জ্ঞান আমাদের কখনও হয় না। অতএব কোন ভেদবিশেষকে জানিতে হইলে ভেদান্তরকে জানিবার প্রয়োজন হয় না। ফলতঃ অজস্র ভেদান্তর থাকিলেও অনবস্থা মূলক্ষতিকরী নয়। এই যুক্তিটাও দোষযুক্ত। ভেদ বস্তু হইতে ভিন্ন বলিয়া জ্ঞাত হয় না, ইহা সত্য নয়। আমরা যখন বলি “ঘটের ভিন্নত্ব” অথবা “ঘট-পটের ভেদ” তখন ভেদ ভিন্ন বলিয়া জ্ঞাত হয়, যেমন “পটের নীলত্ব” বলিলে নীলত্ব পট হইতে ভিন্ন বলিয়া জ্ঞাত হয়। পূর্বের বলা হইয়াছে যে, মহর্ষি কণাদের মতে দ্রব্য ও গুণ পৃথকভাবে জানিবার পর “এই দ্রব্য এই গুণবিশিষ্ট”, এইরূপ জ্ঞান জন্মে। অতএব ভেদ ও বস্তু পৃথকভাবে জ্ঞাত হয়, ইহা স্বীকার করিতে হইবে। ফলতঃ বর্তমান স্থলে অনবস্থা মূলক্ষতিকরী, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই।

উল্লিখিত ভেদখণ্ডন হইতে কেহ যেন মনে না করেন যে অদ্বৈতবাদিগণ ঘটপটাদির ভেদ প্রত্যক্ষ করেন না বা দৈনন্দিন জীবনে ভেদের অস্তিত্ব স্বীকার করেন না—তাঁহারাও অন্য দশজনেরই মত ঘটদ্বারা জলাহারণ ও বস্ত্রদ্বারা শরীরচ্ছাদন করেন। ভেদখণ্ডনের তাৎপর্য্য এই যে, ভেদ যুক্তিসহ নয় বলিয়া মিথ্যা অথবা অনির্ব্বচনীয়। মিথ্যা দুই প্রকারের—ব্যবহারিক (যথা, ঘট) ও প্রাতিভাসিক (যথা, রজ্জুসর্প)। অদ্বৈতবাদিগণ ভেদের পারমার্থিক সত্তা অস্বীকার করেন, ব্যবহারিক সত্তা অস্বীকার করেন না।

বেদান্তের সর্বাতিশয়িত্ব (Vedantic Transcendence)

অধ্যাপক শ্রীনলিনীকান্ত ব্রহ্ম, এম্. এ., পি-এচ্. ডি.

[ভারতীয় দর্শন-মহাসভার ষোড়শ অধিবেশনের ভারতীয়দর্শনশাখার সভাপতি
ডা: শ্রীনলিনীকান্ত ব্রহ্মের অভিভাষণ। শ্রীযুক্ত যোগেশ্বর মুখোপাধ্যায়কর্তৃক
অনুদিত।]

পাশ্চাত্য পণ্ডিতেরা অনেক সময়ে ভারতীয় দর্শন বলিতে বেদান্ত-
ভাষ্যে বর্ণিত শঙ্করাচার্যের মতবাদকেই বুঝিয়া থাকেন। তাঁহাদের
এই ধারণা নিতান্ত অসঙ্গত ও নহে। শঙ্করের দার্শনিক মতবাদটী অগ্ণাণ্য
দার্শনিক সম্প্রদায়ের মতবাদ হইতে বহুল পরিমাণে বিভিন্ন, এবং অগ্ণাণ্য
ভারতীয় দার্শনিক মতগুলির সদৃশ মতবাদ পাশ্চাত্য দর্শনশাস্ত্রে দেখা
গেলেও শঙ্করের মতটী পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণের নিকট নিতান্ত নূতন বলিয়া
প্রতীয়মান হয়, এবং উহার প্রকৃত অর্থ হৃদয়ঙ্গম করিতে অসমর্থ হওয়ায়
তাঁহারা প্রায়ই উহার ভুল ব্যাখ্যা করিয়া থাকেন। পাশ্চাত্য পণ্ডিতেরা
দূর হইতে ভারতীয় দর্শনের প্রতি যে সম্মান প্রদর্শন করেন তাহা
অধিকাংশ ক্ষেত্রেই বেদান্ত দর্শনের অতীব গূঢ় রহস্যময় অর্থের প্রতি এক
প্রকার বিস্ময়বিজড়িত অজ্ঞতামূলক অন্ধাপ্রকাশ মাত্র। আবার
তাঁহারা সময়ে সময়ে যে ইহাকে অগ্রদ্বা ও অবজ্ঞা করেন তাহারও মূলে
ঐ বেদান্তের সিদ্ধান্তগুলির অসাধারণত্ব ও ছুর্বোধ্যতা। বর্তমানে ভার-
তীয় দর্শন-আলোচনার ক্ষেত্রে আধুনিক শিক্ষিত ব্যক্তির বুঝিবার
উপযোগী বেদান্তের একটি বিশুদ্ধ ব্যাখ্যাবিশেষ প্রয়োজন হইয়াছে।
সেইজন্য ভারতীয় দর্শন-মহাসভার এই শাখার অধিবেশনের সভাপতি-
রূপে আমি এই বিষয়টী আমার সম্ভাবণের বিষয়ীভূত করিয়াছি।

শঙ্করের মতে ব্রহ্ম জগৎকে অতিক্রম করিয়া আছেন। পক্ষান্তরে
আবার ব্রহ্মই জগতের মূল ভিত্তি এবং আশ্রয়। ব্রহ্মকে অবলম্বন করিয়া
জগৎ প্রকাশমান, ইহার আর অন্য কোনও অবলম্বন বা আশ্রয় নাই।

এই কথার মধ্যে শঙ্করের কোন নূতনত্ব নাই। পাশ্চাত্য দেশের বহু দার্শনিকও এই কথা বলিয়াছেন। কিন্তু শঙ্কর ইহাও বলিয়াছেন যে জগৎ মিথ্যা—একটা ‘অধ্যাস’ মাত্র। ঠিক এই খানেই শঙ্করকে সকলে সম্যকরূপে বুঝিতে পারে না। জগৎ ব্রহ্মের অভিব্যক্তি, প্রকাশ বা বিকাশ নয়, ইহাতে ব্রহ্মের স্বরূপ প্রকাশিত হয় না। “জগৎ ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন নয়” ইহার অর্থ শুধু এই যে ইহার কোনও পৃথক্ সত্তা নাই, ব্রহ্মকে মূল ভিত্তি ও আশ্রয় করিয়া ব্রহ্মের উপরেই জগৎ অবস্থিত। ব্রহ্ম অসীম ও সর্বনিরপেক্ষ, এবং এই সসীম জগৎ হইতে অসীম ও সম্বন্ধ-রহিত ব্রহ্মের কোনরূপ ধারণাই করিতে পারা যায় না। রজ্জুতে যেমন সর্প-ভ্রম হয়, ঠিক সেইরূপ এই জগৎও ব্রহ্মের উপর একটা মিথ্যা অধ্যাস মাত্র। ব্রহ্মের সর্বাতিশয়িত্ব বুঝাইবার জন্য, এবং এই জগৎ প্রপঞ্চ যে ব্রহ্মের স্বরূপকে আদৌ স্পর্শ করিতে পারে না, ইহাও দেখাইবার জন্য উক্ত রজ্জু-সর্পের দৃষ্টান্ত ব্যবহৃত হইয়াছে। ভ্রমবশতঃ রজ্জুতে যখন সর্পের প্রকাশ হয় তখন যদিও রজ্জু ব্যতীত সর্পের অন্য কোনও সত্তাই থাকে না, তথাপি উহা রজ্জুরূপে প্রতীত না হইয়া সর্পরূপেই হয়। সেই-রূপ এই জগৎও বাস্তবরূপে প্রতীত হইতেছে, যদিও ইহার বাস্তবতা আপনাতে বিঘ্নমান না থাকিয়া ব্রহ্মে বিঘ্নমান। উল্লিখিত রজ্জু-সর্পের উপমা হইতে আমরা জগৎ-ব্রহ্ম-সম্বন্ধের এই দুইটা দিক্ দেখিতে পাই—

(১) জগৎ ব্রহ্মাশ্রিত এবং (২) ব্রহ্ম জগৎ-অতীত।

ব্রহ্মের এই সর্বাতিক্রান্ত ভাবটি দেশকালসম্বন্ধীয় অতিশয়িত্ব নহে। আমরা ব্রহ্মের অতিশয়িত্ব বলিতে এরূপ বুঝিব না যে এই জগতের যাবতীয় বস্তু সীমাবদ্ধ দেশকালের মধ্যে অবস্থিতি করিতেছে, কিন্তু ব্রহ্ম সর্বত্র পরিব্যাপ্ত হইয়া অনন্তকাল বিরাজ করিতেছেন। এইপ্রকার অতিশয়িত্বের ভাব ভারতীয় ও পাশ্চাত্য উভয় দেশেরই বহু দার্শনিক মতবাদে ব্যাখ্যাত হইয়াছে। শঙ্করের ব্রহ্ম কিন্তু এইরূপ সাধারণ অর্থে লোকাভীত নন,—শঙ্করের কথাটা সম্পূর্ণ নূতন। এই জগৎ কিয়ৎপরিমাণে সত্য নহে, কিন্তু ইহা মিথ্যা, যদিও ইহা অসৎ বা অস্তিত্বহীন নয়। জগতের এই মিথ্যাত্ব শঙ্করের পাঠক ও ব্যাখ্যাকারদের নিকট একটা চিরজটিল সমস্যা। বস্তুতঃ শঙ্কর এই কথাই বলিতে চাহেন যে ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকার একটা অসামান্য বা বিশেষ অমুভূতি, যাহা সসীম বস্তুর অমুভূতির সঙ্গে একস্তরে থাকিতে পারে না। ইহা কেবল সসীমের অমুভূতির ক্রমবিস্তার বা প্রসারবৃদ্ধি নহে; ইহা সর্বব্যাপক অথচ সর্ববাতীত, ইহা সম্পূর্ণরূপে ভিন্নপ্রকারের অমুভূতি—ইহার তুলনা নাই, ইহা সত্যই অদ্বিতীয়। ইহা এক প্রকার অমুভূতি যাহা কিছুই বর্জন করে না, কিছুই অস্বীকার করে না, কোনও কিছুর প্রতিবাদ করে না, কিছুই উচ্ছেদ

করেন না, অথচ ইহা কেবলমাত্র বিষয়বস্তুর সমষ্টি বা সংমিশ্রণও নয়। ইহা সৰ্ব্ববিষয়ের জ্ঞান, আবার এক দিক দিয়া কোনও বিষয়েরই জ্ঞান নহে। ইহা একটা খুব বৃহৎ সসীমের অন্তর্ভুক্তি নয়, এই সসীম জগতের কোনও বস্তুর সঙ্গেই ইহার তুলনা হইতে পারে না; এবং সমস্ত সসীম বস্তুর সমষ্টিদ্বারা আমরা এই অসীমের বিন্দুমাত্রও ধারণা করিতে পারি না। ব্রহ্ম ‘জগৎ-বিলক্ষণ’ এবং পরমার্থ সং, আর জগৎ ‘মিথ্যা’। রজ্জুতে সর্প অধ্যস্ত (আরোপিত) হইলেও রজ্জু যেমন কোনও প্রকারেই সর্পের সমগুণবিশিষ্ট হয় না সেইরূপ এই প্রকাশমান মিথ্যা জগতের সহিত ব্রহ্মেরও কোনও রূপ সাদৃশ্য নাই। সম্ভবতঃ এই অর্থেই শঙ্কর জগৎকে ‘মিথ্যা’ বলিয়াছেন। ব্রহ্ম দেশ বা কালের দিক দিয়া জগৎকে অতিক্রম করেন না, কিন্তু ইহা এক তত্ত্বের অণু তত্ত্ব হইতে অতিক্রমের ভাব। ব্রহ্ম এবং জগৎ এক স্তরের বস্তু নয়, এবং এই কারণেই জগৎ ব্রহ্মকে আশ্রয় করিয়া অবস্থিতি করিতেছে একথা বলিলে দ্বৈতবাদ বুঝায় না। সসীমের ভাব দিয়া অসীমের বা ব্রহ্মের চিন্তা করিতে গেলেই আমাদেরিগকে সসীম ও অসীমকে, ব্রহ্ম ও জগৎকে, দুইটা বস্তু বলিয়া অনুমান করিতেই হইবে এবং তাহা হইলেই দ্বৈতবাদ আসিয়া পড়িবে। সসীম অপেক্ষা অসীম একটি উচ্চত্বের তত্ত্ব এবং ব্রহ্ম জগৎ হইতে এক ভিন্ন স্তরের সত্তা। এই অর্থেই ব্রহ্ম জগৎ-অতীত। ব্রহ্ম ‘পারমার্থিক সং’—চরম সত্য; জগৎ পারমার্থিক অর্থে (পারমার্থিকত্বের) ‘মিথ্যা’। ব্রহ্ম আর জগতে, অর্থাৎ ব্রহ্মের পারমার্থিক সত্তা ও জগতের ব্যবহারিক সত্তার মধ্যে, কোনও বিরোধ নাই। ব্রহ্মই জগতের মূল ভিত্তি ও আশ্রয়; এবং এই জগুই উহাদের উভয়ের মধ্যে কোনও বিরোধ-সম্বন্ধ থাকিতেই পারে না। যে ব্রহ্ম জগতের বিরুদ্ধভাবেপন্ন সে ব্রহ্ম আসল ব্রহ্ম নয়—সে নকল বা মিথ্যা ব্রহ্ম। প্রকৃত ব্রহ্মের সহিত কাহারও বিরোধ হইতে পারে না। যাহা অন্য কোনও বস্তুর সহিত বিরুদ্ধভাবেপন্ন হয় তাহা ঐ বিরোধসম্বন্ধের কেবলমাত্র একটা অঙ্গ এবং কখনই দ্বৈতাতীত ব্রহ্ম হইতে পারে না। কারণ ব্রহ্ম বিধেয় সকল বস্তুর পরম বা ঐষ্ট সমষ্টি, (synthesis) তাঁহার কোনও প্রতিদ্বন্দ্বী (antithesis) নাই। ‘সং ব্রহ্ম’ ও ‘মিথ্যা জগতের’ সহাবস্থিতি বেদান্তী কখনও অস্বীকার করেন না। প্রকৃতপক্ষে ব্রহ্মালোকদ্বারাই এই জগৎ-প্রকাশ সম্ভবপর হইয়াছে এবং সেইজগুই ‘সং ব্রহ্ম’ ও ‘মিথ্যা জগতের’ সহাবস্থান বা যুগপৎ অবস্থিতি কোনও বেদান্তীই সম্ভবভাবে অস্বীকার করিতে পারেন না। ঈশ্বর (বা সগুণ ব্রহ্ম) তাঁহার পরিপূর্ণ চিরোজ্জল দিব্য জ্ঞানালোকদ্বারা এই বিশ্বের সকল বস্তুর তত্ত্বাবধান ও পরিচালন করিয়া থাকেন। জীবন্ত

জ্ঞানী পূর্ণজ্ঞান লাভ করিলেও জাগতিক বস্তুর সহিত অনায়াসেই ব্যবহার করিয়া থাকেন। যোগী পুরুষের ব্যাখ্যান ঘটিয়া থাকে—অর্থাৎ সমাধি ভঙ্গ হয়; জীবমুক্ত জ্ঞানী ব্যক্তির কিন্তু কোনরূপ ব্যাখ্যান নাই—অর্থাৎ তাঁহার অনুভূতির কখনও বিপর্যায় বা বিরতি ঘটে না। জীবমুক্তের জ্ঞান কুত্রাপি বাধিত বা ব্যাহত হয় না অর্থাৎ জাগতিক বিষয়বস্তুর জ্ঞান কুত্রাপি ব্রহ্মজ্ঞানের বাধক হইয়া উঠে না, এবং এইজন্যই এই মিথ্যা জগতের প্রত্যক্ষের সহিত পরম ব্রহ্মজ্ঞানের কোনও প্রকার বিরোধ সম্পর্ক নাই। যে পর্য্যন্ত না এই “পারমাণ্বিক সং”-এর (স্বয়ংসিদ্ধ ব্রহ্মের) জ্ঞানোদয় হয়, সে পর্য্যন্ত এই জগৎকে সম্পূর্ণ সত্য বলিয়া মনে হয়; ব্রহ্মজ্ঞানের উদয় হইলেই কিন্তু জগতের এই সত্যত্ব বোধ চলিয়া যায়। কিন্তু জগতের এই ‘মিথ্যা’ বোধের সহিত ব্রহ্মের পরমার্থসত্তার কেবল যে কোনও বিরোধ বা অসঙ্গতি নাই তাহাই নহে কিন্তু ভাল করিয়া বিবেচনা করিলে দেখা যায় যে ইহাই জগৎ-ব্রহ্ম সম্বন্ধের একমাত্র সঙ্গত ধারণা। যাহারা মনে করেন বেদান্তমতে জগতের ব্যবহারিক সত্তার (empirical reality) কোনও স্থান নাই, এবং এই জগতে ব্রহ্মবিদ জ্ঞানীদের কোনও ব্যবহার চলিতে পারে না, তাহারা স্পষ্টতঃ ঈশ্বরতত্ত্বের কথা ভুলিয়া যান এবং সত্য সত্যই বেদান্তের প্রকৃত মর্ম বুঝিতে পারেন না। আমরা যে ব্যাখ্যার ইঙ্গিত করিয়াছি তাহা গ্রহণ না করিলে বেদান্তের ‘বোধ-সমাধি’ এবং পতঞ্জলির ‘লয়-সমাধি’ এই দুইয়ের মধ্যে যে পার্থক্য বা ভেদ আছে তাহার আর কোন অর্থই থাকে না। পারমাণ্বিক জগতে স্বাতন্ত্র্য এবং ব্যবহারিক জগতে পারতন্ত্র্যের মধ্যে কোনরূপ বিরোধ নাই। “পারমাণ্বিক সং” ব্রহ্ম যে অজ্ঞান এবং অজ্ঞানজাত বিষয়বস্তুর বিরোধী না হইয়া বরং উহাদের আশ্রয় ও মূল ভিত্তিস্বরূপ, এবং সকল সম্বন্ধাতীত অর্থাৎ দ্বৈতাতীত ব্রহ্মের যে কাহারও সহিত বিরোধ থাকিতে পারে না—বেদান্তে এই সকল কথার অতি সুস্পষ্টভাবে উল্লেখ করা হইয়াছে। ধ্যানের অবস্থায় একটা বিষয়বস্তু অপর একটা বিষয়বস্তুকে স্থানচ্যুত করিতে না পারিলে, সম্বিদের (জ্ঞানের) ক্ষেত্র অধিকার করিতে পারে না; কিন্তু তব্ধ জ্ঞানের অবস্থায় এরূপ ঘটে না—তখন সম্বিদের সকল স্তরেই এককালে কার্য্য হইতে থাকে। সুরেশ্বরচার্য্য তাঁহার বার্তিকগ্রন্থে ধাতা ও তত্ত্ববিদের মধ্যে ইহাই পার্থক্য বলিয়া সুস্পষ্টভাবে নির্দেশ করিয়াছেন। স্বয়ংসিদ্ধ ব্রহ্মের ইহাই সর্বাতিশয়িষ—একথা বেদান্ত স্পষ্টভাবে বলিয়াছেন। বেদান্তে সসীমকে (এই সসীম জগৎকে) একেবারে বর্জন করা, ক্ষংস করা, অস্বীকার করা বা উপেক্ষা করা হয় নাই। বেদান্ত পরিণামবাদের উপদেষ্টা বা প্রচারক নহেন; যদি এইরূপ হইতেন, তাহা হইলে হয়ত সকল সম্বন্ধরহিত ব্রহ্মের আদিম স্বাভাবিক পূর্ণতা পুনরায় লাভ করিবার

উদ্দেশ্যে (অসম্ভব হইলেও) সসীমের (সসীম জগতের) ধ্বংস, বর্জন বা লোপ সাধনের দাবী করিতেন। বেদান্তের মতে, স্বয়ংসিদ্ধ ব্রহ্মের কোনরূপ পরিবর্তন বা রূপান্তর ঘটে না, এবং এই বাহ্য জগৎ তাহাকে আদৌ স্পর্শ বা পরিবর্তিত করিতে পারে না। কেবলমাত্র মিথ্যা অজ্ঞান বা অজ্ঞতা হেতু আমরা এই পরিদৃশ্যমান জগতের বাস্তবতা বা অস্তিত্ববোধ করিয়া থাকি। অতএব এক্ষণে মিথ্যা অজ্ঞান বা অজ্ঞতাকে দূর করাই আমাদের একমাত্র প্রয়োজন। তাহা হইলেই পূর্বে যাহা সত্য বলিয়া প্রতীয়মান হইয়াছিল তাহা যে সম্পূর্ণ মিথ্যা—একথা আমরা যথার্থরূপে বুঝিতে পারিব। পূর্বোক্ত সর্প যেমন রজ্জুর কোনও অংশ বা অঙ্গ নয়, ঠিক সেইরূপ এই জগৎও ব্রহ্মের কোনও অংশ নয়। প্রথমে যাহা সর্প-রূপে প্রতীয়মান হইয়াছিল পরে দেখা গেল উহা মিথ্যা। রজ্জুর বাস্তবতা (অস্তিত্ব, এবং সর্পের মিথ্যা আবির্ভাব বা প্রতীতি এ দুইয়ের মধ্যে বিরোধ নাই। সর্পের বাস্তবতার সহিত রজ্জুর বাস্তবতার বিরোধ আছে বটে, কিন্তু যখনই বুঝা গেল যে এই রজ্জুটিই ভ্রমবশতঃ সর্পরূপে প্রতীয়মান হইয়াছিল এবং অস্পষ্ট বা অল্লালোকে দেখিলে এখনও এই রজ্জুটিকে সর্পের মত দেখায়—তখনই রজ্জু-সর্প-সম্বন্ধ বিষয়ের যথার্থ ধারণা হয় ইতিপূর্বে একটি সর্পের প্রতীতি হইয়াছিল, এক্ষণে একটা রজ্জু দেখিতেছি—ইহা বলিলেই ভ্রমসংশোধনের পক্ষে যথেষ্ট হইল না; কারণ ভ্রমে পতিত ব্যক্তি মনে করিতে পারেন যে তিনি প্রকৃতই একটা সর্প দেখিয়াছিলেন এবং ঐ সর্পটী দীপ আনয়ন করিবার পূর্বেই পলায়ন করিয়াছে। ঐ রজ্জু এবং ঐ প্রতীয়মান সর্প যে একই বস্তু ইহা নিশ্চয় করিতে না পারিলে ভ্রম সংশোধন হয় না। এই ভ্রমটী সংশোধন করিতে হইলে আমাদের উক্ত বাস্তব রজ্জুকে এবং ঐ মিথ্যা সর্পকে যুগপৎ প্রত্যক্ষ করিতে হইবে। এইরূপ আবেষ্টনীর মধ্যে দেখিলে রজ্জুটী সর্পের ন্যায় প্রতীয়মান হইতেছে এবং ইহার সর্বদাই এইরূপ অবস্থায় সর্পের ন্যায় প্রতীতি হইবার সম্ভাবনা আছে—এই বিচারের দ্বারা ই উক্ত ভ্রমটী সংশোধিত হয় এবং তখন বুঝা যায় যে যাহা পূর্বে দেখা গিয়াছিল সেটা প্রকৃত সর্প নয়, কিন্তু ঐ রজ্জুতে ভ্রমবশতঃ আরোপিত একটা মিথ্যা সর্প মাত্র। যে সর্পটী প্রতীয়মান হইয়াছিল তাহাকে অস্বীকার করা বা বর্জন করা হইল না, কেন না উহা কোনও কালেই প্রকৃত বস্তু নহে। এমন কি উহা যখন সর্প বলিয়া প্রতীয়মান হইয়াছিল তখনও উহা বাস্তব ছিল না। উহার একটা ‘ত্ৰৈকালিক নিষেধ’ আছে উহা মিথ্যা, উহা অবাস্তব। জ্ঞানীর নিকট অস্বীকৃত বা পরিত্যক্ত কোনও বস্তু নাই, কিন্তু তাঁহার নিকট সকল পার্থিব বস্তুই অল্পভূত অথবা অবস্ত বলিয়া অল্পভূত হয় বলিয়াই তিনি জাগতিক পদার্থকে বস্তু বলিয়া স্বীকার করেন

না। যখন উক্ত ত্রয়ীটি সংশোধিত হয় তখন আমরা এইভাবে বিচার করি “সর্প নাই, রজ্জু আছে।” কথাটা এইভাবে প্রকাশ করিলে আমাদের মনে হয় সর্পকে অস্বীকার বা বর্জন করা হইতেছে। কিন্তু যদি এইভাবে বিচার করা যায় যে “যে সর্পটি আমার সম্মুখে উপস্থিত হইয়াছিল (প্রকাশ পাইয়াছিল) এবং যাহাকে আমি এ পর্য্যন্ত সর্প বলিয়াই বিশ্বাস করিয়াছিলাম, উহা উৎকণে রজ্জু বলিয়াই প্রতিপন্ন হইয়াছে,” তাহা হইলে আমরা এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইব—“সর্পটি রজ্জু ব্যতীত আর কিছুই নহ”। কিম্বা কেবলমাত্র “সর্পটি রজ্জুই”; এবং তাহা হইলে রজ্জু ও মিথ্যা সর্পের মধ্যে একটা অভেদ জ্ঞান (একত্ব-বোধ) আসিয়া পড়ে। তখন উক্ত সিদ্ধান্তটা—“সর্পটি রজ্জুই বটে”—অনায়াসেই গ্রহণ করা যাইতে পারে। অতএব এক হিসাবে “সর্পটি রজ্জু” বলিলে যাহা বুঝায়, “সর্পটি রজ্জু নয়” বলিলেও তাহাই বুঝায়। অর্থাৎ ‘জগৎ ব্রহ্ম’ এবং ‘জগৎ ব্রহ্ম নয়’—এই দুইটি কথার অর্থ এক হিসাবে একই দাঁড়ায়। এখানে সসীমকে অসীমে রূপান্তরিত করা হইতেছে না, Bradley যেরূপ মনে করেন। বেদান্ত সসীম ও (অসীম) ব্রহ্মের মধ্যে এইভাবে একটা মিটমাট করিতে চাহেন না। যে কোনও উপায়েই হউক সসীমকে (জগৎকে) অসীমের (ব্রহ্মের) মধ্যে ধরিয়া রাখা বেদান্তের অভিপ্রেত নহে। বেদান্ত সসীমকে ব্রহ্মের সমান স্তরে তুলিতেও চাহেন না, আবার ব্রহ্মকে সসীমের স্তরে নামাইতেও চান না। বেদান্ত এই সমস্তার একটা নূতন সমাধান আমাদের দিয়াছেন। ব্রহ্মই সসীমের (জগতের) সর্বস্ব, ব্রহ্মই জগতের ‘অধিষ্ঠান’ ও ‘আশ্রয়’, ‘উপাদান’ ও ‘অবলম্বন’; সসীম জগৎ ব্রহ্ম ব্যতীত এক মুহূর্ত্তও বাঁচিয়া থাকে না এবং থাকিতে পারেও না। কিন্তু সত্য জ্ঞানের দিক্ দিয়া যিনি (যাহা) ব্রহ্ম, তিনিই (সেইটাই) আবার মিথ্যা বা সাধারণ ব্যবহারিক জ্ঞানের দিক্ দিয়া সসীম বলিয়া প্রতীয়মান হন। পরব্রহ্মে সসীম পরিপূর্ণতা লাভ করে তাহার মধ্যে রূপান্তরিত ভাবে অবস্থান করিয়া নহে, Bradley যেরূপ অনুমান করেন, কিন্তু পরব্রহ্মেই আপনার অবিতর্কত পূর্ণ সত্তাটিকে দর্শন করিয়া। সসীম তখনই ব্রহ্মকে লাভ করে যখনই ইহা বুঝিতে পারে যে ইহার সসীমতা একটা অধ্যায় মাত্র এবং প্রকৃত পক্ষে ব্রহ্মই ইহার সত্তা। পরব্রহ্মের মধ্যে কোনরূপ সীমাবিশিষ্ট বস্তু আধেয়রূপে থাকিতে পারে না। সসীমকে যতই কেন রূপান্তরিত করা হইক না, যতই ইহার বৈসাদৃশ্য ও বহুরূপতা বর্জন করা হউক না কেন, ইহা কখনই ব্রহ্মের আধেয় বস্তু হইতে পারে না। ব্রহ্মে কোন রূপ (সঙ্গীর্ণতা) সসীমতা নহি এবং সেইজন্য কোনও প্রকার বিভিন্নতা ইহাতে আধেয়ভাবে থাকিতেই পারে না। অসীম বস্তুর কোনও প্রকার

বিভিন্নতা, নানাধ বা বহুরূপ স্বীকার না করিলেও পরব্রহ্মের দ্বৈতাতীত সৰ্ব্বাতিশয়িষের সহিত কিছুতেই সঙ্গত হয় না। ব্রহ্মের মধ্যে অসীমের সঙ্গীর্ণতাকে প্রবেশ করাইলে ব্রহ্মের বিস্তৃত ভাবটী আর রক্ষা করা যায় না। ব্রহ্ম সসীম বস্তু আধেয়রূপে ধারণ করিতে পারেন এরূপ বিবেচনা করা বেদান্তের মতে অযৌক্তিক। ইনি যদি সম্বন্ধাতীত হন তাহা হইলে কোনও সসীম বস্তুকে আধেয়রূপে ধারণ করিতে পারেন না, আবার যদি ব্রহ্ম সসীম বস্তুকে ধারণ করেন তাহা হইলে ইনি সৰ্ব্বসম্বন্ধাতীত হইতে পারেন না। অন্তঃবিশিষ্ট, সীমাবিশিষ্ট, পদার্থ সমূহ পরস্পর বিসদৃশ। তাহাদের এই বৈসাদৃশ্যই তাহাদের সসীমতা বুঝাইয়া দেয়; সুতরাং উহারা অসীম ভূমি ব্রহ্মের আধেয়বস্তু হইতে পারে না। ব্রহ্ম অসীমের সংশ্লেষণ বা সামঞ্জস্য মাত্র নহেন। সসীম হইতে তাহার নানাঘট্টক বাদ দিলেই ব্রহ্মের অমুভূতি সম্ভবপর হয় না। বৈদান্তিকেরা মনে করেন অসীম বা ব্রহ্ম সসীম বস্তু হইতে বহুল পরিমাণে ভিন্ন এবং সসীম (জ্যেৎ) হইতে অসীমে যাইতে হইলে একটা আমূল পরিবর্তনের আবশ্যক। কারণ যে প্রকৃতি হয়, কার্য্যও সেই প্রকৃতির (প্রকৃতি বিশিষ্ট) হয়, এবং কারণের মধ্যে যাহা অদৃশ্য, গুপ্ত, প্রচ্ছন্নভাবে লীন থাকে কার্য্য তাহারই একটা প্রকাশমান অবস্থা মাত্র। 'কারণ' বা 'বীজ' অবস্থাটী 'মূক্ষ'-অবস্থার কারণ, আবার 'মূক্ষ'-অবস্থাটী 'স্থূল'-অবস্থার কারণ। এই তিনটী অবস্থা ('কারণ'-অবস্থা, 'মূক্ষ'-অবস্থা ও 'স্থূল'-অবস্থা) পরস্পরসংযুক্ত কার্য্য-কারণ বাবস্থার অধিকারভুক্ত। কিন্তু আর একটা চতুর্থ অবস্থা আছে—ইহাকে প্রকৃতপক্ষে পূর্ববর্তী তিনটী অবস্থার সমপর্যায়ভুক্ত আর একটা অতিরিক্ত অবস্থা বলা যায় না, কিন্তু ইহা এমন একটা অবস্থা যাহা বস্তুতঃ উক্ত তিনটী অবস্থার মূলে অবস্থিত আবার ঐ তিনের অতীত—ইহা 'তুরীয়' অবস্থা যাহা 'কারণাতীত'—অর্থাৎ যাহা কার্য্য-কারণ-সম্বন্ধের ক্ষেত্র হইতে উর্দ্ধে অবস্থিত। ইহাই সৰ্ব্বসম্বন্ধাতীত পূর্ণ স্বাতন্ত্র্যের ক্ষেত্র যাহার কোনরূপ সাদৃশ্য কার্য্য-কারণ-ক্ষেত্রে দৃষ্ট হয় না। 'তুরীয়'-অবস্থাটী 'সৰ্ববিলক্ষণ' অবস্থা—ইহা পরিদৃশ্যমান জগতের প্রত্যেক বস্তু হইতে অতীব বিভিন্ন। প্রকাশমান জগৎ 'তুরীয়-অবস্থা' হইতেই উদ্ভূত হয়, ইহার বাহিরে তাহার আর কোনও স্বতন্ত্র অস্তিত্বই নাই, কিন্তু প্রকাশমান জগতের অন্তর্নিহিত যে দ্বৈতভাব ও বিরোধ, বিভিন্নতা ও সীমাবদ্ধতা দেখা যায়, তুরীয়-অবস্থায় তাহাদের কোনও স্থানই নাই। দ্বৈতভাব বা বিরোধ সসীমজগতের একটা বিশেষ লক্ষণ। সেই অদ্বিতীয় একরস পরব্রহ্মের স্বরূপ উপলব্ধি করিতে হইলে প্রথমে এই সসীম জগতের উক্ত দ্বৈতভাব ও বিরোধকে অতিক্রম করিয়া যাইতে হইবে। এই সসীম জগতের সম্ভা ব্রহ্মে নিহিত। ইহাতে ইহা বুঝায় না যে সসীম ও অসীম

ব্রহ্ম একই শ্রেণীর বস্তু ; ইহাতে শুধু ইহাই বুঝায় যে ব্রহ্মই সসীমের আশ্রয় এবং মূলভিত্তিস্বরূপ—ঠিক যেমন রজ্জু তাহা হইতে অত্যন্ত ভিন্ন সর্পের প্রতীতির আশ্রয় হয়। এই জগৎ ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন নহে, কারণ ব্রহ্মব্যতীত ইহার কোনও অস্তিত্বই নাই। জগৎ ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন বলিতে কিন্তু জগৎ ব্রহ্মের অভিব্যক্তি বা প্রকাশ এইরূপ বুঝায় না। ইন্দ্রিয়াতীত বস্তুই এই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য পরিদৃশ্যমান জগতের আধার, স্বাতন্ত্র্যই কার্য্য-কারণ-পারতন্ত্র্যের মূল সত্য এবং আশ্রয়, ব্রহ্মই জগতের আধার ও আশ্রয়—এই সকল কথাই অর্থ এক। যেমন Kant-এর মতে পরিদৃশ্যমান ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতের কার্য্যকারণব্যবস্থিতির সঙ্গে ইন্দ্রিয়াতীত স্বাতন্ত্র্যের কোনও অসঙ্গতি নাই, যেমন Spinoza-র মতে পরিণামগ্রস্ত বস্তুর নানাধের সঙ্গে এক পরমবস্তুর পারমাণ্বিক সত্তার কোনও অসঙ্গতি নাই, সেইরূপ বেদান্তমতে এই দৃশ্যমান জগতের সঙ্গেও সর্ব্বসম্বন্ধাতীত ব্রহ্মসত্তার কোনও অসঙ্গতি নাই। কার্য্যকারণব্যবস্থা ক্ষেত্রে স্বাতন্ত্র্যের সম্যক্ জ্ঞান হয় না—কার্য্য-কারণ-ব্যবস্থায়ুক্ত স্বাতন্ত্র্য বা স্বাতন্ত্র্যমূলক কার্য্য-কারণ-ব্যবস্থা (a mechanised freedom or a free mechanism) পরস্পরবিরোধী বাক্য। ব্রহ্মের আধেয় বস্তু সসীম বলিলেও এইরূপ একটা বিরোধের অবতারণা করা হয়। মূলীভূত সত্য স্বাতন্ত্র্য (freedom in the ground) এবং প্রকাশমান জগতের মধ্যে কার্য্য-কারণ-ব্যবস্থা-মূলক পারতন্ত্র্য, এইরূপ বাক্য অসঙ্গত তো নহেই, বরং জগৎ-ব্রহ্ম-সম্বন্ধ-সমস্তার ইহাই একমাত্র সমাধান বলিয়া বোধ হয়। অজ্ঞান বা অল্পজ্ঞানের স্তরে বহু বা নানাধ সত্য, প্রজ্ঞাস্তরে অর্থাৎ পরমার্থজ্ঞানে একবোধ বা অভেদ-জ্ঞানই সত্য। অজ্ঞানের নিকট জগৎ বা নানাক্রপতা বা এই জগতের কার্য্য-কারণ-সম্বন্ধ সত্য ও বাস্তব ; জ্ঞানীর নিকট সকল সম্বন্ধাতীত এক অবিভীত ব্রহ্ম অর্থাৎ পূর্ণ স্বাতন্ত্র্যই সত্য। অবিভক্ত এবং সম্পূর্ণরূপে একরস ব্রহ্ম কোনও এক অভাবনীয় উপায়ে নানাক্রপতার ও বিভাগের আকার ধারণ করিয়াছেন এবং সেইজন্যই এই সসীম জগতের সৃষ্টি হইয়াছে, এবং এই দ্বৈতভাবটা অতিক্রম করিতে পারিলেই ব্রহ্মকে সুস্পষ্টভাবে উপলব্ধি করিতে পারা যায়। সসীম জগৎ ব্রহ্মের বহির্ভূত বস্তু নয় এবং ব্রহ্ম হইতে ইহা ভিন্নও নহে। জগৎকে ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন বলিয়া স্বীকার করিলে আর একটা পৃথক্ তত্ত্বের সৃজন হয় এবং তাহা হইলে বেদান্তের বিত্ত্বক অদ্বৈতবাদ আর থাকে না। সসীমকে বর্জন বা অস্বীকার করা হইল না, কিন্তু উহা ব্রহ্মের উপর অধ্যস্ত বা আরোপিত বলিয়া অনুভূত হইল। সুতরাং তর্কশাস্ত্রের নিয়মানুসারে উহাকে মিথ্যা না বলিয়া উপায় নাই। ইহার (এই সসীম জগতের) প্রতীতি হয় বটে

কিন্তু ইহার মধ্যে ইহার অধিষ্ঠানের উপাদান নাই; অতএব ইহা মিথ্যা।

আমাদের আর একটা বিষয়ে সাবধান হইতে হইবে। আমাদের শ্রবণ রাখিতে হইবে যে সসীম জগৎ ব্রহ্মের আধেয় না হইতে পারিলেও, ব্রহ্মকে অভিব্যক্ত করিতে বা প্রকাশ করিতে না পারিলেও, এই সসীমই ব্রহ্মকে ইঙ্গিত বা নির্দেশ করিয়া থাকে। দ্বৈতাভীত, সর্ব্বসম্বন্ধাভীত ব্রহ্ম কখনও দ্বৈতবিরোধের একটা মাত্র অঙ্গে সীমাবদ্ধ থাকিতে পারেন না— ইহা অতি সুস্পষ্ট; আন্তরবিরোধযুক্ত না হইয়া পূর্ণব্রহ্ম যে জগতের নানা-প্রকার পরস্পরবিরোধী বিভিন্ন জাতীয় বস্তুর সমষ্টি হইতে পারেন না, ইহাও অতি সুস্পষ্ট। সসীম বিশ্বের উক্ত দ্বৈত ও বিরোধভাবটাই এমন এক দ্বৈতাভীত ব্রহ্মকে নির্দেশ করিয়া থাকে, যিনি সকল বিরোধ অতিক্রম করিয়া সকল ভেদ ও পার্থক্যের উপরে অবস্থিত থাকেন। এক অদ্বিতীয় পরব্রহ্মই যে সকল বস্তুর মূলে বিद्यমান এবং তাহাতেই যে এই দ্বৈতভাব প্রকাশ পাইয়াছে, ইহা নির্দেশ করাই এবং এইরূপ ব্রহ্মকে জগতের আশ্রয় ও আধাররূপে উপলব্ধি করাই এই সসীম জগতের সর্ব্বপ্রধান ও সর্ব্বোত্তম প্রয়োজন। Bradleyর ভাষায় বলিতে হইলে বলিতে হয় (দ্বি-শাখাবিশিষ্ট, bifurcating) দ্বৈতভাবযুক্ত তর্কবিতর্কসমম্বিত চিন্তা আত্মহত্যা না করিলে পরব্রহ্মকে উপলব্ধি করিতে পারে না। (যতক্ষণ দ্বৈতভাববিশিষ্ট তর্ক-বিতর্কজড়িত চিন্তা থাকে ততক্ষণ পরব্রহ্মের উপলব্ধি হইতে পারে না।) পরস্পরবিরুদ্ধভাবাপন্ন দ্বৈতাকার ধারণ করিয়া ব্রহ্ম তাঁহার অদ্বৈত প্রকৃতিটী বিশেষভাবে প্রকাশ করিয়াছেন, ইহাই “রূপম্ রূপম্ প্রতিরূপো বভূব, তদস্য রূপম্ প্রতিচক্ষণায়।”—এই উপনিষৎ-মন্ত্রের প্রকৃত মর্ম্ম। ইহা আপাতদৃষ্টিতে একটা অসঙ্গত বাক্য বলিয়া মনে হইলেও এইটাই সম্ভবতঃ সসীম ও অসীমের মধ্যে যথার্থ সম্বন্ধ। সসীম অসীমের সহিত আপনাকে সংযুক্ত করে, অসীমকে ইঙ্গিতে নির্দেশ করিয়া থাকে, যদিও সসীম অসীমকে প্রকাশ করিতে বা ব্যক্ত করিতে পারে না। ইহা অসীমকে ব্যক্ত করে আবার এক হিসাবে ব্যক্ত করেও না।

বেদান্তে ব্রহ্মের এই সর্ব্বাতিশয়িষ সম্যক্রূপে বুঝিতে না পারার জন্যই অনেকে শঙ্কর-মতবাদের ভুল ব্যাখ্যা করিয়া থাকেন। কোন কোন ভারতীয় পণ্ডিতেরা এরূপ বিবেচনা করিয়া থাকেন যে হেগেলের Absolute গতিশীল (dynamic) কিন্তু শঙ্করের ব্রহ্ম স্থিতিশীল (static)। স্পষ্টতঃ তাঁহারা ভুলিয়া যান যে শঙ্করের ব্রহ্ম গুণাভীত এবং দ্বৈতাভীত—অর্থাৎ স্থিতিশীলতা এবং গতিশীলতা প্রভৃতি সকল প্রকার বিরোধ ও দ্বৈতের (দ্বৈতভাবের) উর্দ্ধে। সুতরাং এমন অবস্থায় ব্রহ্মকে বিরোধের একটা অঙ্গ বলিয়া গণ্য করা

যায় না। এই পরিবর্তনশীল জগৎ ব্রহ্মের বহির্ভূত নয়, ব্রহ্ম হইতে ইহার আর কোনও স্বতন্ত্র সত্তা নাই। ব্রহ্মই এই বিশ্বের মূল ভিত্তি, যদিও এই বিশ্ব ব্রহ্মের আধেয় নয়। এমন অনেকে আছেন যাঁহারা মনে করেন যে শঙ্করের ব্রহ্ম একদেশি (one-sided), কারণ ইহাতে কোনও পরিবর্তন বা গতি থাকিতে পারে না; ইনি নীরব, নির্বাক, তৃষ্ণীস্তাবাপন্ন, ইহাতে কোনই পরিবর্তন ঘটে না, এবং এই হেতু ইনি পরিবর্তনের বিরোধী। কিন্তু স্পষ্টতঃ এই ধারণা ভ্রান্ত। তৃষ্ণীস্তাব ও গতি (গতিশীলতা), নিস্ত-
 ক্ততা ও পরিবর্তন—ইহাদের মধ্যে যে বিরোধ (opposition) তাহা সসীম জগতের দ্বৈততাবের অধিকারভুক্ত (অন্তর্গত) এবং যেহেতু ব্রহ্ম সকল বিরোধের মূলে অবস্থিত আবার সকল বিরোধের অতীত, সেই হেতু তিনি কখনও নিজে উক্ত বিরোধের একটা অঙ্গ বা অংশ হইতে পারেন না। ব্রহ্মকে কে কখনও স্থিতিশীল নীরবতা বলিয়া বর্ণনা করা করা হইয়াছে তাহার অর্থ তিনি গতিশীলতার বিরোধী যে নীরবতা তাহা নহে কিন্তু ঐ বিরোধের উদ্ভে অবস্থিত যে গভীরতর নীরবতা তাহাই। ব্রহ্মকে “সত্যস্তু সত্যম্” বলিয়া বর্ণনা করা হইয়াছে। ইনি সত্যের সত্য অর্থাৎ ব্যবহারিক সত্যের মূলে যে পরমার্থ সত্য তাহাই। অনেকে মনে করেন যে, যে অসীম সসীম জগৎকে আপনার মধ্যে ধারণ করিয়া থাকেন এবং যাহা সসীমের উদ্ভব বা উৎপত্তির কারণ এবং যে অসীমের সগুণভাবে উপলব্ধি হয়, সেই অসীম বেদান্তের ব্রহ্ম অপেক্ষা উচ্চতর তত্ত্ব। কিন্তু এই ধারণা ঠিক নহে; কারণ উক্ত প্রকারের অসীম সত্তা বেদান্তের অপরিচিত নয়। বেদান্তশাস্ত্রে ঠিক এই ভাবেই ‘প্রাণ’ বা ‘হিরণ্যগর্ভে’র বর্ণনা দেওয়া হইয়াছে। প্রাণ অসীম এবং অসংখ্য সসীম পরিবর্তনের মধ্যে দিয়া আপনাকে অনন্তকাল ধরিয়া প্রকাশ করিয়া থাকেন। ব্রহ্ম বা আত্মাকে যে সকল লক্ষণ দ্বারা নির্দেশ করা যায় তাহার প্রায় সকলগুলিই প্রাণে আছে। প্রাণে সকল পরিবর্তন ও গতি অন্তর্ভুক্ত। ইহাই হেগেলের “Concrete Absolute” এর অনুরূপ তত্ত্ব। যাঁহারা উপরেউক্ত পরিবর্তনশীল, গতিশীল, সগুণ ব্রহ্ম (Concrete Absolute) অপেক্ষা বেদান্তের ব্রহ্মকে নিম্নস্তরের তত্ত্ব বলিয়া বিবেচনা করেন, তাঁহারা নিশ্চয়ই ভুলিয়া যান যে বেদান্ত প্রাণতত্ত্বকে ঐরূপ সগুণ ব্রহ্ম (Concrete Absolute) বা “পরিণামী নিত্য” বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন এবং বেদান্ত যখন ব্রহ্মকে প্রাণ অপেক্ষা উচ্চতর তত্ত্ব বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন তখন বুঝিতে হইবে যে ব্রহ্মে প্রাণ অপেক্ষা অধিক ও অতিশয় কিছু আছে। সুতরাং ব্রহ্ম ‘প্রাণ’ অপেক্ষা নিম্নস্তরের কোনও বস্তু হইতে পারেন না। প্রাণের মধ্যে দ্বৈততাব আছে, কিন্তু ব্রহ্ম দ্বৈতাতীত। ব্রহ্মকে স্থিতিশীল নীরবতা এবং

গতিশীল ক্রিয়া এই উভয় প্রকারে বর্ণনা করা যায় না, কেন না একটা অপটীর বিরোধী এবং দুইটা পরস্পরবিরোধী গুণকে এক অভিন্ন ব্রহ্মের গুণ বলিয়া ধারণা করিলে পরস্পরবিরোধী-বাক্য-দোষ ঘটে। ব্রহ্ম স্থিতি ও গতির উপরে, নীরবতা ও ক্রিয়াশীলতার উর্দ্ধে এবং সাধারণতঃ যে মনে করা হয় যে ইহা কেবলমাত্র স্থিতিশীল নীরবতা তাহাও নহে, কিম্বা স্থিতি-শীলতা এবং ক্রিয়াশীলতা এই উভয়ের সংযোগও নয়। যে নীরবতা পরিবর্তনের মধ্য দিয়া প্রকাশিত হয় এবং উহারই সহিত মিলিত হইয়া কাজ করে সেই নীরবতা আপেক্ষিক মাত্র। প্রকৃত নিরপেক্ষ যে ব্রহ্ম তিনি স্থিতি ও গতির উর্দ্ধে যে গভীরতর নীরবতা তাহাই (the silence beyond silence)। তিনি জাগতিক সত্যের মূলে যে পরম সত্য তাহাই। সাংখ্যের ‘পুরুষের’ বাহিরে ‘প্রকৃতি’ অবস্থিত এবং সেইজন্য যে নিষ্পন্দতা স্পন্দনের বিরোধী সেই নিষ্পন্দতা-দ্বারা সাংখ্যের পুরুষের বর্ণনা করা যাইতে পারে। বেদান্তের ব্রহ্মের বাহিরে কিছুই নাই—ইনি জগতের ‘উপাদান’ এবং ‘নিমিত্ত’ কারণ উভয়ই এবং সেইজন্যই ইনি কেবল শুদ্ধ নীরবতা, এবং পরিবর্তনশীল জাগতিক বস্তুনিচয়ের কোও কারণ ইহার মধ্যে পাওয়া যায় না, এইরূপ মনে করা সম্পূর্ণ ভুল। ব্রহ্মে জগৎ অস্বীকৃত ও হয় নাই স্বীকৃতও হয় নাই; যেহেতু ব্রহ্ম জগতের আশ্রয় এবং আধার হইলেও জগতের অন্তর্নিহিত বৈতত্যবটী ব্রহ্মে আদৌ দৃষ্ট হয় না। এই জগদ্-ব্রহ্ম-সম্বন্ধ একটা অভিনব সম্বন্ধ যাহা কেবল ‘সর্বাতীতশিখ’ (transcendence) এই একটীমাত্র শব্দদ্বারা বর্ণিত হইতে পারে।

এই সর্বাতীতশিখের ভাবটী যথার্থরূপে হৃদয়ঙ্গম করিতে না পারায় Henri Bergson এর শ্রায় মহাপণ্ডিত ব্যক্তিও ভারতীয় সাধন-রহস্যের (mysticism) মূল তত্ত্ব সম্বন্ধে ভুল ধারণা করিয়াছেন এবং বড়ই হৃৎথের বিষয়, উহার ভুল ব্যাখ্যা করিয়াছেন। হিন্দুধর্মে তিনি উদ্দীপনাপূর্ণ সক্রিয় রহস্য-সাধনের (the burning, active mysticism) সন্ধান পান নাই কিন্তু প্রকৃতপক্ষে হিন্দুধর্মেও ঐরূপ সাধনযোগের কথা বহুল পরিমাণে বর্ণিত আছে। রহস্যবিদ্ হিন্দু সাধকগণ সৃজন-কারিণী শক্তি (the creative effort) বা প্রাণ-তত্ত্বের সহিত একটা সত্যকারের সংযোগ সংস্থাপনা করিয়া থাকেন। এই শক্তি হইতেই সকল জীবজীবনের উদ্ভব হয়। Bergson এর ‘e’lan vital’ বা প্রাণ-শক্তির প্রেরণাও যাহা, ছান্দোগ্য-উপনিষদে অতি সূক্ষ্মরূপে বর্ণিত “মুখ্যপ্রাণ”ও তাহাই। রহস্যবিদ্ যোগী “সর্বভূতহিতে রত”, সর্বদাই সকল প্রাণীর মঙ্গল সাধনে নিযুক্ত, যেহেতু তিনি সমবুদ্ধি, যেহেতু তিনি সকলের মধ্যে সেই একই

সমান আত্মা দেখিতে পান। যে মুহূর্ত্তে স্বজনকারিণী শক্তি বা “স্বাধ্য প্রাণ”—এর সঙ্গে সংস্পর্শ ঘটে, সেই মুহূর্ত্তেই প্রাণশক্তির আধিক্য অল্পভূত হয় এবং ঐ সংযোগের ফলে আলস্য ও অবসাদ সম্পূর্ণরূপে দূরীভূত হয়। এইরূপ প্রাণশক্তির বৃদ্ধি বা জাগরণ আধ্যাত্মিক জ্ঞানালোকের পক্ষে অত্যাवশ্যকীয় এবং নিতান্ত অপরিহার্য। “নামাত্মা বলহীনেন লভ্যঃ”—তেজহীন জনেরা এরূপ আত্মা লাভ করিতে পারে না। প্রকৃতপক্ষে ইহার অর্থ এই যে সার্বভৌম শক্তির সহিত একটা সচেতন সংস্পর্শে বা সংযোগ না ঘটিলে আত্মার উপলব্ধি কখনই করা যায় না। বেদান্ত যে আত্মাকে ‘শান্ত’ নীরবতা বা নির্দোষ সম বলিয়া উল্লেখ করিয়া থাকেন তাহার অর্থ যে আত্মার চরম নীরবতা (the supreme silence) সকল নীরবতা ও স্পন্দনের বিরোধভাবের পূর্বাৱস্থা বা মূলীভূত অবস্থা (prius)—ইহা সেই নীরবতা নয় যাহা পরিবর্তনকে বর্জন বা অস্বীকার করে বা যাহা পরিবর্তন বা স্পন্দনের বিরোধী। সেইরূপ আবার যখন আত্মাকে শিবম্ অর্থাৎ এক মহান ও পরম মঙ্গলময় বস্তুরূপে বর্ণনা করা হয়, তখন ইহা বুঝিতে হইবে যে, ইনি অমঙ্গলের বিরোধী বস্তু নহেন, ইনি পরম মঙ্গলময় বস্তু যাহা পাপ-পুণ্য-বিরোধভাবের মূলীভূত পূর্বাৱস্থা। ঋতিও ইহাই বলিয়াছেন—ঋতি ইহাকে অদ্বৈতম্ শান্তম্ শিবম্ এবং সকল বিরোধ ও দ্বৈতভাবের উর্দ্ধাবস্থিত বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। Bergson যাহা মনে করেন তাহা নহে, হিন্দু রহস্য সাধক একজন নীরব, অসহায়, নিষ্ক্রিয়, নিশ্চেষ্ট দর্শনমাত্র নহেন; তিনি এক আত্মজয়ী মহাপুরুষ, যিনি এই জগতের সকল পরিবর্তনের মধ্যে থাকিয়াও আপনাকে অবিচলিত রাখিয়া আপনার স্বাতন্ত্র্য এবং স্বাধীনতা উপলব্ধি ও সংস্থাপন করিতে সমর্থ হইয়াছেন। প্রতীয়মান নিশ্চেষ্টতার মধ্যেও বহু প্রচেষ্টা (কার্য্যপরতা) থাকিতে পারে, আবার প্রতীয়মান প্রচেষ্টার মধ্যেও বহু নিশ্চেষ্টতা (নিষ্ক্রিয়তা) থাকিতে পারে। দৈহিক বাহ্য ব্যাপারদ্বারা কণ্ঠ্যাকর্ষের প্রকৃত বিচার করা যায় না। রামকৃষ্ণ ও বিবেকানন্দের মধ্যে Bergson যে সজীব রহস্য-সাধন লক্ষ্য করিয়াছেন এবং যাহা তিনি সঙ্গীর্ণমনা হইয়া পাশ্চাত্য সভ্যতার সংস্পর্শের ফল বলিয়া বিবেচনা করেন, সেইটী বেদান্ত-যোগরহস্যের একটা অপরিহার্য্য প্রাথমিক সূত্র—এবং বেদান্তের জায়গাই অতি প্রাচীন। তথাকথিত ‘সজীব’ রহস্যসাধন (active mysticism) বেদান্তের একটা স্তরমাত্র। বেদান্ত আরও এক উচ্চতর অবস্থার কথা জানেন এবং উল্লেখ করিয়া থাকেন,—যেখানে ক্রিয়াও নিষ্ক্রিয়ার মধ্যে বিরোধভাবই অর্থহীন এবং অসঙ্গত বলিয়া বোধ হয় এবং এক উচ্চতর মহান একত্বে দ্বিগীন হইয়া যায়। পরব্রহ্মটির শাস্তিতে নিম্নরূপ থাকিয়াও সত্যতঃ সঙ্গত

করিতেছেন, এবং সকল পরিবর্তনের মূল হইয়াও চির শাস্ত্ররূপে বিরাজ করিতেছেন; কিন্তু আরও যথাযথভাবে বলিতে হইলে বলিতে হয় যে নিস্তকতা ও গতিশীলতার মধ্যে যে বিরোধভাব তাহা কোন মতেই ব্রহ্মে প্রযোজ্য নয়। প্রেমিক ভক্তদিগকে উদ্দীপনাপূর্ণ তেজস্বী রহস্যবিদ্ যোগী বলিয়া পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ সহজেই চিনিতে পারেন। হিন্দু ভক্তও যে কোনও স্থান যোগীর শ্রায় সমভাবে উদ্দীপনাপূর্ণ এবং এইরূপ ভক্তদের অসংখ্য কাহিনী ভক্তি সাহিত্যে বর্ণিত হইয়াছে। ভক্তিস্তরের উর্দ্ধে সৰ্ব্বাতিশয়িনী যে জ্ঞানাবস্থা তাহাই পাশ্চাত্যদিগের মনে একটা ধাঁধা লাগায়—একটা জটিল সমস্যা আনয়ন করে; এবং ভারতীয় কৃষ্টি এবং শিক্ষাদীক্ষায় অনভিজ্ঞ একজন বিদেশী পণ্ডিত যে ভারতের যোগরহস্তের প্রকৃত মর্ম্ম হৃদয়ঙ্গম করিতে অসমর্থ হইবেন, ইহা কিছুই আশ্চর্য্যের বিষয় নহে।

এই পর্য্যন্ত আমি ইহাই বুঝাইতে চেষ্টা পাঁইয়াছি যে জগৎ-ব্রহ্ম-সম্বন্ধ-সমস্তার বেদান্তমতবাদই একমাত্র সন্তোষজনক সমাধান। একরূপ বিবেচনা করিলে চলিবে না যে, জগৎ ব্রহ্মকে প্রকাশ করিতেছে; কেন না তাহাতে ইহাই বুঝাইবে যে অসীম (অনন্ত) সসীমের মধ্য দিয়া আপনাকে প্রকাশ করিতেছে এবং তাহা হইলে অসীম সসীমের কেবলমাত্র সমষ্টি হইয়া পড়েন। আবার একথাও বলা যায় না যে জগৎ বা প্রকৃতি ব্রহ্মের একটা অংশ বা অঙ্গ। জগৎ ব্রহ্মের একটা অঙ্গ হইলে ব্রহ্মের মধ্যে একটা বিভাগ আসিয়া পড়ে এবং তাহা হইলে সনাতন ব্রহ্ম আর অবিভক্ত থাকেন না। বিষয়ী ও বিষয়, পুরুষ ও প্রকৃতি, আমি ও; ইহা (অহং ও ইদং) এইরূপ দ্বৈতভাব নিশ্চয়ই ব্রহ্মের মধ্যেই উদয় হইয়াছে, তথাপি উক্ত দ্বৈতভাব ব্রহ্মকে আদৌ স্পর্শ করে নাই। ইহাই শঙ্করের ‘বিবর্তবাদ’। জগতে যে দ্বৈত ও বিরোধভাবের প্রকাশ বা অভিব্যক্তি ঐ দ্বৈতভাব অধ্যাসমাত্র—একটা মিথ্যা প্রতীতি যাহা অধিষ্ঠান বস্তুকে স্পর্শ করিতে পারে নাই। এই জগৎ—এই মিথ্যা মায়াপ্রপঞ্চ-ব্রহ্মতেই তাহার পরিপূর্ণতা বা বাস্তবতা লাভ করিয়া থাকে, ঠিক যেমন প্রতীয়মান মিথ্যা সর্পগী তাহার বাস্তবতা রজ্জুতে লাভ করে। রজ্জুই ঐ মিথ্যা সর্পের পূর্ণ সমগ্র বাস্তবতা, অর্থাৎ সর্পের যাহা কিছু সত্তা তাহার সবই ঐ রজ্জুর মধ্যে। এই জগৎ ব্রহ্মকে ইঙ্গিত করে মাত্র এবং ইহার অস্তিত্ব অধিষ্ঠান ব্রহ্মের মধ্যে দেখিতে পায়। সুতরাং ব্রহ্মের মধ্যে জগৎকে বর্জন বা অস্বীকার করা হয় না।

বেদান্তের বিরুদ্ধে অনেক সময়ে একটী আপত্তি উত্থাপিত করা হয়, এক্ষণে আমি সেই সম্বন্ধে কিছু বলিব। আপত্তিগী এই যে, বেদান্ত বেদবাক্যের উপর প্রতিষ্ঠিত, সুতরাং উহাকে বিমুক্ত দার্শনিক বিচারসম্বিত মতবাদ (a genuine system of philosophy)

বলিয়া গ্রহণ করা যায় না। অমুভূতিকে যুক্তিধারা ব্যাখ্যা করাই, যুক্তিসম্মত বিচার দ্বারা স্থাপন করাই, দর্শনের প্রকৃত কার্য্য এবং প্রায় সকল স্থলেই দার্শনিক মতবাদ কোন না কোন অমুভূতির উপরে স্থাপিত—সেই অমুভূতি ইশ্রিয়গ্রাহ্যই হউক আর অতীশ্রিয়ই হউক। সকল স্থলেই প্রথমে অমুভূতি হয়, পরে যুক্তিধারা তাহার বিচার করা হয়। বেদান্ত এই সাধারণ নিয়মের ব্যতিক্রম নহেন। বেদান্ত ঋতিকে ভিত্তিস্বরূপে গ্রহণ করিয়াছেন এবং ঋতি হইতেছেন তত্ত্বদর্শিদের অমুভব। বেদান্ত কেবল বেদমন্ত্রগুলির উদ্ধার বা পুনরুজ্জীৱন করেন না, যথাযথ যুক্তিধারা বেদান্ত ইহাই প্রমাণ করেন যে ঋতি বাক্যগুলি যুক্তিধারা সমর্থন করা যায়। জগতের বহুত্ব ও নানাত্ব যে মিথ্যা—“নেহ নানাস্তি কিঞ্চন”—উপনিষদের এই মতবাদকে একটা যুক্তিসম্মত ভিত্তির উপর সংস্থাপন করিবার জন্য শঙ্করাচার্য্য তাঁহার সুগভীর ‘অধ্যাস-ভাষ্য’ রচনা করিয়াছেন। মনোবিজ্ঞান অধ্যাস বা ভ্রান্তপ্রতীতির আলোচনা প্রসঙ্গে দেখাইয়াছেন কি প্রকারে একটা বস্তু সম্পূর্ণ ভিন্নরূপ ধারণ করিতে পারে—কি প্রকারে রজ্জু ভ্রমবশতঃ সর্পের স্থায় প্রতীয়মান হইতে পারে। অধ্যাস বা মিথ্যা প্রতীতি একটা দৈনন্দিন ব্যাপার। প্রায়ই ঘটিয়া থাকে; সুতরাং যে দার্শনিক মতবাদ এই দৈনন্দিন অমুভূতির উপর প্রতিষ্ঠিত তাহাকে অমুভূতিহীন একটা ধারণামাত্র বলিয়া উড়াইয়া দেওয়া চলে না। যুক্তি কেবলমাত্র সম্ভাবনার বিচার করিতে পারে, কিন্তু একমাত্র অমুভূতিই তত্ত্বের বাস্তবতা সম্বন্ধে আমাদের গকে পরিজ্ঞাত করিতে পারে। যখনই বেদান্ত প্রমাণ করে যে উপনিষদের মতবাদটি যুক্তিসম্মত, যখনই ইহা ব্যাখ্যা করিতে সমর্থ হয় যে কি প্রকারে এক অতীতীয় ব্রহ্ম দ্বৈত ও বিরোধভাবাপন্ন জগৎকে নিজের মধ্যে অধ্যাস-রূপে গ্রহণ করিতে পারেন, যখনই ইহা প্রমাণ করিতে পারে যে এক্লপ ধারণার মধ্যে কোন প্রকার অসঙ্গতি নাই তখনই ইহা দার্শনিক মতবাদ হিসাবে ইহার কার্য্য সূচাক্রমে সম্পন্ন করিয়া থাকে। যিনি ভ্রম-স্বীকার করিয়া অদ্বৈত বেদান্তমতের বিশাল গ্রন্থরাজি পাঠ করিয়াছেন তিনি নিশ্চয়ই বুঝিয়াছেন যে উপরে উক্ত গুরুত্বপূর্ণ কার্য্যই বৈদান্তিকেরা তাঁহাদের সম্মুখে সংস্থাপন করিয়াছেন এবং তাঁহাদের সকল যত্ন ও প্রয়াস যথেষ্ট পরিমাণে সার্থকও হইয়াছে। কেবলমাত্র যুক্তির বশবর্তী হইয়াই আচার্য্য শঙ্কর ও তাঁহার শিষ্যগণ বলিতে বাধ্য হইয়াছেন যে “জগৎ মিথ্যা”। ইহা বড় আশ্চর্য্যের বিষয় যে এইরূপ স্মারানুমোদিত মূলক মতবাদও সত্যকারের দার্শনিক বিচারসম্বিত নহে বলিয়া বিবেচিত হইতে পারিয়াছে।

ইংরেজ দর্শনে বিজ্ঞানবাদ বা আইডিয়ালিজম্

(ঐতিহাসিক আলোচনা)

অধ্যাপক শ্রীজ্যোতিশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম. এ

‘ইংরেজ দর্শন’ বলতে ইংলণ্ডবাসীদের দর্শনই শুধু বুঝবো না ; ইংলণ্ড, স্কটলণ্ড ও আর্লণ্ড সমেত যে গ্রেট ব্রিটন্ সেই দেশে যে দর্শনের উৎপত্তি হয়েছে তাকেই আমরা এখানে ‘ইংরেজ দর্শন’ বলে ধরেছি। ইংরেজ শাসন বলতে যেমন আমরা ব্রিটিশ শাসনই বুঝি তেমনি ‘ইংরেজ দর্শন’ বলতে আমরা ‘ব্রিটিশ দর্শনকেই’ লক্ষ্য করেছি। ‘ইংরেজ’ ও ‘ব্রিটনের’ অনেকটা পার্থক্য থাকলেও আমাদের দেশে ‘ইংরেজ’ ও ‘ব্রিটিশ’ শব্দের একই অর্থে প্রচলন আছে বলে আমরা এখানে ‘ব্রিটিশ দর্শন’ ব্যবহার না করে ‘ইংরেজ দর্শন’ ব্যবহার করেছি।

এখানে আর একটা শব্দের লক্ষণ প্রথমেই ঠিক করে নেওয়া দরকার এবং সেটা হচ্ছে ‘বিজ্ঞানবাদ’। ভারতীয় দর্শনে বিজ্ঞানবাদের কথা উল্লেখ করলে আমরা সাধারণতঃ যোগাচার বৌদ্ধ দর্শনকেই বুঝে থাকি। আমরা এখানে মোটেই সেই অর্থে ‘বিজ্ঞানবাদ’ শব্দের ব্যবহার করি নাই। ইংরেজীতে যাকে মেটাফিজিকাল আইডিয়ালিজম্ বলে সেই অর্থেই আমরা এখানে ‘বিজ্ঞানবাদ’ ব্যবহার করেছি। আইডিয়ালিজম্ শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থের মধ্যে সবজেক্টিভ্ আইডিয়ালিজম্ বা বিষয়ী-বিজ্ঞানবাদের লক্ষ্য অন্তর্নিহিত থাকলেও পাশ্চাত্য দর্শনে আইডিয়ালিজম্ শব্দের সাধারণ অর্থ সবজেক্টিভিজম্ বা সলিপ্‌সিজম্ শব্দের ব্যবহার নাই। সুতরাং এখানে ‘বিজ্ঞানবাদ’ বলতে প্রচলিত বার্কলের বিষয়ী-বিজ্ঞানবাদ বা দৃষ্টিসৃষ্টিবাদকে লক্ষ্য করি নাই, আমরা লক্ষ্য করেছি ঠিক হেগেলীয় বিজ্ঞানবাদ বা পরাবিজ্ঞানবাদ বা অ্যাব্‌সলিউট আইডিয়ালিজম্‌কে।

পৃথিবীতে প্রত্যেক জাতিরই নিজস্ব দর্শন বলে একটা দর্শন আছে, এখন সে দর্শন ভালই হোক বা মন্দই হোক। এবং এই নিজস্ব দর্শনের মধ্যেই জাতির মহত্ত্ব ও বৈশিষ্ট্য ফুটে উঠে—কোন জাতি কতটা উন্নত বা অন্নত প্রকৃতপক্ষে তার বিচার করবার মাপকাঠিই হচ্ছে তার স্বকীয় দর্শন। ইংরেজদেরও একটা নিজস্ব দর্শন আছে, সে দার্শনিক মতবাদটী হচ্ছে প্রত্যক্ষবাদ বা এম্পিরিসিজম্। অগাধ দেশের গায় এদেশেও অনেক কিছু মতবাদেরই সৃষ্টি হয়েছে, কিন্তু সেসব মতবাদ

কিছুকালের জন্য প্রাধান্য বিস্তার করেছে আবার কিছুকাল পরেই সে প্রাধান্য একেবারে লোপ পেয়েছে—তারা শুধু এসেছে আর গিয়েছে। এই সব অস্থায়ী মতবাদের মধ্যে যে প্রচলিত চিন্তাধারাকে আমরা ইংরেজ জাতীয় চিন্তার মধ্যে নিরবচ্ছিন্ন ভাবে প্রবাহিত হতে দেখি সেটা এক কথায় বলতে গেলে বলা যায় প্রত্যক্ষবাদ। এই প্রত্যক্ষবাদই বেকন্ ও হব্‌স্‌ থেকে আরম্ভ করে লক্, বার্ক্‌লে, হিউম এবং তারপর বেন্থাম্, মিল্ ও স্পেন্সার পর্য্যন্ত সবার দর্শনে বিভিন্ন সময়ে বিভিন্ন আকার ও নাম নিয়ে আবির্ভূত হয়েছে। এই প্রত্যক্ষবাদই ইংরেজ তত্ত্ববিজ্ঞানে সন্দেহবাদ ও অজ্ঞেয়বাদের সৃষ্টি করেছে, মনোবিজ্ঞানে সংসর্গবাদে (associationism) রূপান্তরিত হয়েছে এবং নীতিশাস্ত্রে সুখবাদ (hedonism) এবং উপযোগবাদ বা হিতবাদ (utilitarianism) নামে অভিহিত হয়েছে। এই দর্শনই ইংরেজের জাতীয় রাজনৈতিক জীবনে উদারতা (liberalism) এনেছে এবং এই প্রত্যক্ষবাদের প্রাধান্য হেতুই আমরা দেখতে পাই আদি ইংরেজ চিন্তায় ঈশ্বর-তত্ত্বগবেষণায় ঔদাস্য। সুতরাং প্রত্যক্ষবাদই হচ্ছে ইংরেজের জাতীয় দর্শন, বিজ্ঞানবাদ বা আইডিয়ালিজ্‌ম নয়।

বিজ্ঞানবাদ যে ইংরেজের জাতীয় দার্শনিক মত নয় একথা অবশ্য অনেক ইংরেজ দার্শনিক স্বীকার করেন না। তাঁদের মতে বিজ্ঞানবাদের দ্বারা ইংরেজ জাতীয় চিন্তার মধ্যে পূর্ব থেকেই ছিল এবং পরবর্তীকালে সেটা বিজ্ঞাতীয় বিজ্ঞানবাদ কতৃক সুপ্রতিষ্ঠিত হয়েছে মাত্র। বিখ্যাত ইংরেজ দার্শনিক জে. এচ. ম্যুয়েরহেড্ (J. H. Muirhead) তাঁর 'ইঙ্গ-শাস্ত্রান্ দর্শনে প্লেটনীয় চিন্তাধারা' (The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy, 1931) নামক গ্রন্থটীতে এরকম সিদ্ধান্তেই উপনীত হবার প্রয়াস পেয়েছেন। কিন্তু ইতিহাস একথা সমর্থন করে না বলেই মনে হয়। যে বিজ্ঞানবাদের কথা আমরা এখানে বলতে যাচ্ছি সে বিজ্ঞানবাদ যে ইংরেজের কাছে একেবারেই বিজ্ঞাতীয় দর্শন ভারই প্রমাণ করে দর্শনের ইতিহাস। ধর্মপ্রাণ ব্যক্তিমাত্রই আধ্যাত্মিক জীবনের অস্তিত্ব প্রমাণ করে থাকেন এবং অধ্যাত্ম বিচার রহস্ত উপলব্ধি করে থাকেন বা করতে চেষ্টা করেন। সুতরাং ঈশ্বর-প্রণোদিত ব্যক্তি আদর্শবাদী ও আধ্যাত্মবাদী এবং এঁদের আদর্শবাদ ও আধ্যাত্মবাদ বিজ্ঞানবাদেরই সিদ্ধান্ত। এরকম ধর্মপ্রাণ বিজ্ঞানবাদীর অভাব যে ইংরেজ জাতির মধ্যে ছিল তা আমরা বলছি না। ধর্ম-প্রণোদিত বিজ্ঞানবাদ হয়ত অনেক ইংরেজ জীবনেই পরিশুদ্ধ হয়ে উঠেছিল বা এখনও উঠে। সে বিজ্ঞানবাদ হচ্ছে অধ্যাত্মবাদেরই (spiritualism) নামান্তর—সে বিজ্ঞানবাদ জড়বাদের প্রতিপক্ষ। কিন্তু যে নবোদিত দার্শনিক বিজ্ঞান-

বাদের (Philosophical Idealism) আলোচনা আমরা এখানে করবো সে বিজ্ঞানবাদ হচ্ছে বস্তুতত্ত্ববাদের (Realism) প্রতিপক্ষ। এ বিজ্ঞানবাদের বীজ সম্পূর্ণ বৈদেশিক—এ বীজ এসেছিল জের্মান চিন্তা-পুন্প হতে। এ দার্শনিক মত ইংরেজের মোটেই জাতীয় চিন্তাধারা নয়। মাঝে মধ্যে যদি কোন ইংরেজ দার্শনিকের চিন্তার মধ্যে এ বাদের আভাস আমরা পেয়ে থাকি তবে সে চিন্তাকে একটা বিচ্ছিন্ন সূত্রবিহীন ব্যক্তিগত চিন্তা বলেই স্বীকার করতে হবে। সে সব চিন্তাকে জাতীয় চিন্তা বলে ভাববার যথেষ্ট কারণ নেই; কেননা সে চিন্তার উপরে ইংরেজ জাতীয় জীবনের ভিত্তি মোটেই স্থাপিত নয়।

যাক্ সে সব আলোচনা; এ আলোচনা এখানে অবাস্তব হয়ে পড়বে। তবে এইমাত্র বলা যেতে পারে যে গ্রেটব্রিট্‌ন্-এ ঊনবিংশ শতাব্দীর মধ্যভাগের পরে যে নব্য বিজ্ঞানবাদের আন্দোলন আরম্ভ হয় সে আন্দোলন এসেছে জের্মানীর হেগেলীয় দার্শনিক আন্দোলন থেকে। জের্মানীতে কার্ট্‌ থেকে হেগেল পর্য্যন্ত যে তুমুল দার্শনিক চিন্তার স্রোত বয়ে গিয়েছিল তারই একটা ধারা হচ্ছে এই ব্রিটিশ বিজ্ঞানবাদের আদি উৎপত্তি। এই বিজ্ঞানবাদ জের্মান দর্শনের সঙ্গে প্রকাশিত ভাবে সংশ্লিষ্ট, ইংরেজ দর্শনের সঙ্গে নয়।—বিশেষ করে বাক্‌লের মৃত্যুর পর থেকে—অর্থাৎ প্রায় ১৭৫৩ খৃষ্টাব্দের পর থেকে স্টালিং‌এর বিখ্যাত পুস্তক, ‘হেগেলের রহস্য’ (‘The Secret of Hegel’) প্রকাশিত হওয়া (১৮৬৫ খৃঃ) পর্য্যন্ত এই শত বর্ষের মধ্যে ইংরেজ দর্শনে কিছুমাত্র বিজ্ঞানবাদের পরিচয় পাওয়া যায় না বললে মোটেই অতুক্তি হবে না। সুতরাং এই নব্য আন্দোলন ইংরেজের জাতীয় দর্শনের সঙ্গে প্রকাশিত বা অপ্রকাশিত কোনভাবেই সম্বন্ধ নয়।

এখন কথা হচ্ছে এই বিদেশীয় দর্শন কী ভাবে এসে গ্রেট ব্রিট্‌ন্-এ রূপ পেল? একটা কথা এখানে ভুললে চলবে না যে সব সময়ই আমরা দেখতে পাই যে রাষ্ট্রীয় জয় না হলেও এক জাতির শিক্ষা ও সংস্কৃতি অপর জাতিকে আকৃষ্ট করে—বিশেষ করে কোনজাতির সংস্কৃতির মধ্যে যদি কিছু ভাল ও মূল্যবান থাকে থাকে তবে ত কথাই নেই! এবং প্রত্যেক জাতীয় সংস্কৃতির মূলে থাকে জাতীয় চিন্তা; সুতরাং চিন্তার জগৎতেও চলে আদান প্রদান। এই আদানপ্রদান খুব সহজে ও ব্যাপক-ভাবে জাতির মধ্যে ছড়িয়ে পড়ে সাহিত্য, কাব্য, কলা ইত্যাদির মধ্য দিয়ে। দার্শনিক গবেষণার মধ্য দিয়ে যে চিন্তার ঘনিষ্ঠতা হয় তা হয় একটু দৈরীতে এবং অনেককাল পর্য্যন্তই সে ঘনিষ্ঠতা থাকে সীমাবদ্ধ হয়ে কয়েকজন চিন্তাশীল ব্যক্তির মধ্যে।

আর তা ছাড়া বিশ্বের সমস্ত মানব মনের যে সমষ্টিগত মন (universal mind বা সমষ্টি চৈতন্য (universal consciousness) তাকে যদি আমরা একটা বিরাট বাঁধা বলে কল্পনা করি এবং ব্যক্তিগত মনগুলোকে (individual minds) যদি তার বিভিন্ন তার বলে মনে করি এবং এই তারগুলো একই স্তরে যদি বাঁধা থাকে তবে যে কোন একটা তারে আঘাত করলে তার রেশ কম বা বেশী করে অগ্ৰাণ্য তারেও প্রতিধ্বনিত হবে। যে তার যত কাছে এবং যার যত বেশী গ্রহণ শক্তি (receptivity) আছে তার ভেতরে তত বেশী বেজে উঠবে। চিন্তা জগতের (thought-world) ব্যাপার ইলেকট্রন-জগত থেকেও সূক্ষ্ম, কাজেই একমনের চিন্তন যে মন থেকে মনান্তরের সঞ্চারিত হবে তাতে আর আশ্চর্য্য কি? মনোজগতের এ রহস্য সাধারণ মানব মনের কাছে অবোধ্য হবার কারণ আর কিছুই নয় - সাধারণ মানব-মনটা একটা অসম্পূর্ণ রেডিও যন্ত্রের স্থায় বায়ুমণ্ডলের গুণগোলই শুনে অভাস্ত ও শুনতে সক্ষম। আরোও বিশেষ করে ব্যক্তি-মনের তারগুলো একসূত্রে বাঁধা নয়। কাঁচেকাদা মাখা থাকলে যেমন কোন আলোর রশ্মীই প্রতিফলিত হয় না তেমনি আমাদের মনেও কোনরকম কাদা মাখা রয়েছে। মন যদি শুদ্ধ হয় তবেই তার গ্রহণযোগ্যতা বেশী হয় এবং গ্রহণযোগ্যতা বেশী হলেই ব্যক্তি-মন প্রত্যেক ভাবনার তরঙ্গকে (thought wave) গ্রহণ ও উপলব্ধি করতে পারে তখনই সে শুনতে পায় তার প্রজ্ঞা-কর্মে এইসব তরঙ্গ-বাত।। সূক্ষ্ম ও শুদ্ধ মনের শুধু গ্রহণ-যোগ্যতাই থাকে না সঞ্চারক্ষমতা ও (power of transmission) থাকে।

সে যাই-হোক, কবি ও শিল্পীর মন বিশেষ করে সূক্ষ্ম ও ভাবপ্রবণ তাই এই বিরাট মনের একটা তারে যদি কোন অতীন্দ্রিয় রাজ্যের নিগূঢ় অব্যক্ত স্তরের রেশ বেজে উঠে তবে এ মনে সর্বাগ্রে এবং অতি সহজেই তার প্রতিধ্বনি হয়। সুতরাং ইংলণ্ডেও এই বিজ্ঞানবাদের বাতর্জ দার্শনিক জগত থেকে প্রথম না এসে যদি বলি, এসেছিল কাব্য-জগত থেকে তবে আশ্চর্য্যের বিষয় কিছুই নেই। ইংরেজী কাব্য-সাহিত্য যাকে বলে ভাববাদ বা রোমান্টিসিজম্, এই বিজ্ঞানবাদের সুরও প্রথম বেজে উঠলো ইংলণ্ডে এই ভাববাদের মধ্যে। রোমান্টিক বা ভাববাদী কবিরাই প্রথম দিলেন এই নূতন বাতর্জ। বিজ্ঞানবাদের প্রথম ছায়া ফুটে উঠলো শেলী, কীট্‌স্, ওয়ার্ডসওয়ার্থ ও কোলরিজের কাব্যের মধ্যে। এঁদের মধ্যে কোলরিজের দানই দর্শন জগতে সব চেয়ে বেশী। কোলরিজ্-শুধু কবিই ছিলেন না তিনি দার্শনিকও ছিলেন।

স্যামুয়েল টেলার কোলরিজ্ (Samual Taylor Coleridge)
—জন্ম ১৭৭২ খৃঃ, মৃত্যু ১৮৩৪ খৃঃ।—এই দার্শনিক কবিই ইংরেজ

জাতীয় চিন্তায় প্রথম বিপ্লব আনবার চেষ্টা করেন। ইনি কাট, হেগেল ফিক্টে, শেলিং, প্রভৃতি দার্শনিকগণের দর্শন পড়ে এই জেরমান চিন্তা-ধারার সাথে এতই পরিচিত হলেন যে তিনি তাঁর বিভিন্ন স্থানে বিক্ষিপ্ত দার্শনিক গবেষণার দ্বারা তখনকার দিনে প্রচলিত বেনথামীয় চিন্তার ধারাকে তীব্র বাধা দিলেন। কোলরিজের অধ্যাত্ম-তত্ত্ব কী পরিমাণে ইংরেজ দর্শনকে আকৃষ্ট করেছিল তা আমরা মিলের লেখা ‘তর্ক ও আলোচনা’ (Dissertations and Discussions, 1859) নামক গ্রন্থখানির প্রথম ভাগ পড়লেই বুঝতে পারি। মিল, এই কবিকে জেরমান বিজ্ঞানবাদের ইংরেজ ব্যাখ্যাকার বলে অভিহিত করেছেন। বেনথামীয় দার্শনিক মতবাদ কর্তৃক প্রণোদিত হয়েও মিল, যে অচিরেই সেই চিন্তাধারা থেকে বেশ খানিকটা সরে এসেছিলেন তারও কারণ হচ্ছে এই দার্শনিক কবির সাহচর্য্য ও তৎপ্রবর্তিত চিন্তার প্রভাব। একথা শুধু যে ঐতিহাসিকদেরই মন্তব্য তা নয়, একথা মিল, নিজেও স্বীকার করেছেন—যদিও তাঁর শেষ জীবনে তিনি এই প্রথমজীবনের কোলরিজ-ভাবাপন্ন হওয়াকে ভুল বলেই মনে করেছেন। এই মন্তব্য তিনি তাঁর ‘আত্মচরিতে’ (Autobiography-1873) করেছেন।

এতটা দার্শনিক চিন্তা থাকা সত্ত্বেও কোলরিজ্ যে দার্শনিক জগতে ঐকরকম অবদিত ছিলেন তার প্রধান কারণ হচ্ছে যে তাঁর দার্শনিক চিন্তাতে আমরা কোন ধারাবাহিক চিন্তার পরিচয় পাই না—বস্তুতঃ তাঁর চিন্তা ছিল ইতস্ততঃ বিক্ষিপ্ত ও অসম্বদ্ধ—চিন্তার বিশেষ কোন পদ্ধতি ছিল না। আর দ্বিতীয় কারন হচ্ছে, সমসাময়িক মিলের অপ্রতিদ্বন্দী প্রতিভার ঔজ্জ্বল্যে ও অসাধারণ ওজস্বিতার প্রাখর্য্যে তাঁর নিজের পাণ্ডিত্যের আলো ক্ষীণ হয়েই পড়েছিল। তাঁর দার্শনিক চিন্তা পুস্তকাকারে প্রকাশিত হয়েছে তাঁর মৃত্যুর অনেক কাল পরে। কবির বিশেষ অন্তরঙ্গ বন্ধু জোসেফ, হেনরী গ্রীণ, ১৮৬৫ খৃষ্টাব্দে সর্বপ্রথমে ‘পরলোক গত এস্. টি. কোলরিজের শিক্ষার ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত আধ্যাত্মিক দর্শন’ (Spiritual Philosophy, founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge), নামে পুস্তক প্রকাশ করেন। ইদানীং অবশ্য আরও অনেক পুস্তক কোলরিজের উপর লেখা হয়েছে—তার মধ্যে স্নাইডারের (Snyder’s) ‘তর্কশাস্ত্রে ও পাণ্ডিত্যের উপর কোলরিজ্,’ (Coleridge on Logic and Learning, 1929) এবং মুয়েরহেডের ‘দার্শনিক কোলরিজ্’ (Coleridge as Philosopher, 1930) নামক পুস্তক দু’খানি বিশেষ উল্লেখযোগ্য।

কোলরিজের সমকালবর্তী সাহিত্যিকদের মধ্যে এখানে টমাস্ ডি কুইনসি-র (Thomas De Quincey, 1785-1859) নাম উল্লেখ করা

যেতে পারে। তিনিও এই জের্মান দর্শনের সঙ্গে সুপরিচিত হয়ে ইংরেজ চিন্তায় আমূল পরিবর্তন আনতে চেষ্টা করেছিলেন কিন্তু তাঁর ভাব ও ভাবার জটিলতার দরুন তিনি বিশেষ কৃতকার্য হয়েছিলেন বলে মনে হয় না। কিন্তু এই সময়ে টমাস্ কার্লাইলের আধিপত্য ইংরেজ চিন্তায় খুবই লক্ষণীয়। তিন জের্মান বিজ্ঞানবাদকে দর্শনের দিক থেকে বিশেষ দেখেন নাই বটে তবে ধর্ম ও ব্যবহারিক জীবনের দিক থেকে আদর্শ রূপেই ধরেছিলেন। প্রকৃতপক্ষে ইংরেজের অষ্টাদশ শতাব্দীর প্রচলিত জাতীয় চিন্তায় তিনিই প্রথম পরিবর্তন আনতে সক্ষম হয়েছিলেন। সুতরাং কোলরিজ্ থেকেও এই নবীন আন্দোলনে কার্লাইলের দান এক হিসাবে অনেক বেশী। তিনিই প্রথম ইংরেজ ও জের্মান সংস্কৃতির মিলনের মূল কারণ। তিনি এই বিজ্ঞানবাদকে জীবনের দিক থেকে দেখেছিলেন বলেই শেলিং ও হেগেল অপেক্ষাও কাঁট ও ফিক্টীয় মতে বেশী মুগ্ধ হয়েছিলেন বলে মনে হয়। এ সময়ে ইংরেজ চিন্তাকে যে আর একজন মনীষী বিশেষভাবে আকৃষ্ট করেছিলেন তিনি হচ্ছেন ইমাসন। ইনি আমেরিকাবাসী হলেও ইংরেজ চিন্তার উপর সে সময় খুবই প্রভাব বিস্তার করেছিলেন।

এইত গেল কাব্য ও সাহিত্য জগতে এই আন্দোলনের আদি উৎপত্তির কথা। এখন কথা হচ্ছে দার্শনিক জগতে এ বীজের বাপন কাজ কখন হলো এবং কে করালেন? দার্শনিক চিন্তার ইতিহাস আলোচনা করলে এটাই আমরা দেখতে পাই যে কি ছোট, কি বড় প্রত্যেকটি দার্শনিক মতই প্রকাশিত হয়েছে একটি পূর্বপ্রচলিত চিন্তাধারার প্রতিক্রিয়া স্বরূপ। কোন দর্শনের ঐতিহাসিকই এ কথা অস্বীকার করতে পারবেন না। এই নব্য বিজ্ঞানবাদই যখন পরবর্তী কালে বিখ্যাত ইংরেজ দার্শনিক ব্রাডলে ও বোসাংকোএর চিন্তাতে উচ্চতম সীমায় এসে পৌঁছেছিল তখনই দার্শনিক জগতে প্রতিপক্ষরূপে প্রকাশ পেলো নব্য-বস্তুতত্ত্ববাদ বা নিও-রিয়্যালিজম্-এর অস্তর। এখানেও হ'ল একরকম তাই।

মিলের শক্তিশালী হিতবাদ বা ইউটিলিটারিয়ানিজম্ ইংরেজ চিন্তা ও জীবনের প্রত্যেকটি বিভাগকেই যখন সম্পূর্ণভাবে গ্রাস করে বসেছে তখন এসে মাথা উঁচু করে দাঁড়াল প্রবল প্রতাপাধিত ধর্মবিরোধী ডারউইন্-বাদ। ডারউইন্-বাদ পন্থীগণের ক্রোড়ে দানব শিশুর স্থায় জড়বাদ বা দেহান্ববাদ যে শুধু সুখে প্রতিপালিতই হচ্ছিল তা নয়, উজ্জ্বল চন্দ্রকলার স্থায় সেউত্তরোত্তর বৃদ্ধিপ্রাপ্তও হচ্ছিল; এবং পরিশেষে এই অল্পজ্ঞানী বৈজ্ঞানিকশিশুর যুক্তিবাদের তীব্রোক্তি এসে জনসাধারণের মনেও যেন একরকম জ্বাল বিদ্ধ করে দিতে লাগলো। মিল ও বেন্থামীয় দর্শন দেশে ধর্মের প্রাণি না এনে থাকলেও ধর্ম যে ওদাসীস্থ এনে দিয়েছিল তাতে কোনই

সম্মত নেই। ধর্মপ্রাণ চিন্তাশীল ব্যক্তিমাত্রই সে সময় জড়বাদের আক্রমণে বথেষ্ট অধীর ও মর্মাহত হয়ে পড়লেন। তাঁদের যে জাতীয় দার্শনিক মত প্রত্যক্ষবাদ তার আশ্রয় নিয়ে নিতান্তই ইতালি হয়ে পড়লেন, কেননা প্রত্যক্ষবাদের মধ্যে এমন যুক্তি-তর্ক খুঁজে পেলেন না যাঁরা এই জড়বাদের ধর্মবিরোধের বিপ্লবকে তাঁরা বাধা দিতে পারেন। সুতরাং এই সময় অক্সফোর্ডে একদল চিন্তাশীল যুবক বিশেষ দার্শনিক না হলেও জের্মান বিজ্ঞানবাদের উপর ভিত্তি স্থাপনা করে এক মহা ধর্মোন্মাদলন আরম্ভ করলেন। এঁদের মধ্যে জন হেনরী মিউম্যান ও উইলিয়াম জর্জ ওয়ার্ডের নাম বিশেষ উল্লেখযোগ্য; এবং এই অক্সফোর্ডের আন্সোলন ব্যতীত বঁরা স্বাধীনভাবে একই সময় এই মতবাদ প্রচার করেছিলেন তাঁদের মধ্যে মার্টিনো, উইলিয়াম নিউম্যান, আপটন ও মোক্সম্বলারের নাম ইতিহাস প্রসিদ্ধ। এখানে ফ্রেজার ও ফ্লিট এই দুটি স্কট দর্শন-লেখকের নামও করা যেতে পারে।

মার্টিনোর দার্শনিক চিন্তা যে ১৮৪৮-৪৯ খৃষ্টাব্দে বেলিনে অবস্থান কালে জের্মান দর্শন কর্তৃক নূতন ভাবে অনুপ্রাণিত হয়েছিল তাঁর নিজের উক্তিতেই আমরা তার প্রমাণ পাই। এই 'দ্বিতীয় শিক্ষার' ফলকে তিনি তাঁর 'এক নবীন আধ্যাত্মিক জন্ম' (a new spiritual birth) বলে স্বীকার করেছেন।* তাঁর চিন্তায় যে দুটি সমস্তার সমাধানের প্রচেষ্টা আমরা খুব প্রবলভাবে দেখতে পাই সে দুটি হচ্ছে 'জ্ঞান' ও 'কার্য-কারণ' সম্বন্ধ। এ দুটির মধ্যে কার্য-কারণ সম্বন্ধই (Problem of Causality) বিশেষ উল্লেখযোগ্য। তিনি প্রত্যক্ষবাদীর জায় কার্য-কারণ সম্বন্ধকে শুধু একটা কালিক নিয়ত-পূর্ববর্তীতা বা অনুধাবন (temporal invariable antecedence or succession) রূপে ধরে নিয়ে কারণকে শুধু দৃশ্যমান বা ব্যবহারিক (phenomenal) জগতের ব্যাপার (event) বলে স্বীকার করেন নাই। তিনি কারণকে উৎপাদক (productive) শক্তি এবং একটা পরম সত্তারূপে (noumenon) প্রতিষ্ঠিত করেছেন। তিনি কারণ ও কার্যকে সমগ্রকৃতিক (homogeneous) না ভেবে ভেবেছেন বিষমগ্রকৃতিক (heterogeneous)। কার্য-কারণ সম্বন্ধকে প্রকৃতির একরূপতা বা একবিধতা (the Law of the Uniformity of Nature) বলে ধ্যার ফলেই দার্শনিক জগতে পরতন্ত্রবাদ বা ডিটারমিনিজম্-এর সৃষ্টি এবং এই ডিটারমিনিজম্-ই হচ্ছে জড়বাদের মূল ভিত্তি। সুতরাং ইচ্ছা-স্বাভাব্য (free will) সিদ্ধ করাই হচ্ছে মার্টিনোর কারণবাদের তাৎপর্য ও

* প্রায়শ্চন্দ্র আপটন লিখিত 'জের্মান মার্টিনোর জীবনী ও পত্রাবলী' ২য় ভাগ

উদ্দেশ্য। প্রকৃত কারণ বলতে তিনি আমাদের ইচ্ছা-শক্তিকেই বোঝেন—এই ইচ্ছা-শক্তির অধিষ্ঠান বাহ্য জগতে নয়, আমাদের অন্তর্জগতে বা আত্মায়। অতএব কারণ ও কার্য্য এক পর্য্যায়ভুক্ত হতে পারে না। প্রত্যেক কার্য্যের পূর্বে যে কারণরূপে আমাদের স্ব-ইচ্ছা সেই ইচ্ছা-শক্তি সম্পূর্ণ স্বাধীন ও আত্মজ, কোন বাহ্য নিয়মানুবর্তিতার দ্বারা সেই কারণ সীমাবদ্ধ নয়। সুতরাং কার্য্য এই কারণ-ইচ্ছার প্রকাশ ভিন্ন আর কিছুই নয়। কিন্তু যেহেতু আমাদের এই মানব মনের ইচ্ছা-শক্তি বিশ্ব-জগৎকে সৃষ্টি করতে পারে না, সেই হেতু আমাদের আত্মাই বিশ্বের পরম সত্তা নয়। সমস্ত জাগতিক ঘটনাবলীর সমষ্টিরূপে যে কারণ সেই কারণ হ'চ্ছে বিশ্ব-ইচ্ছা (cosmic will) বা ঐশী-ইচ্ছা (divine will) এবং এই ঐশী-ইচ্ছাই হ'চ্ছে পরম সত্তা বা অব্যবলিউট।—এই কারণবাদের উপরই মার্টিনোর সমস্ত তত্ত্ব-বিজ্ঞানের ভিত্তি স্থাপিত এবং এই ভিত্তিকে অবলম্বন করেই দাঁড়িয়েছে তাঁর নীতি-শাস্ত্র বা এথিক্‌স্। তিনি এই নীতিশাস্ত্রে জীবাত্মার নৈতিক-স্বাভাব্যতাকে (moral freedom) এত বড় করেই দেখেছেন যে তিনি এই সিদ্ধান্তেই এসে উপনীত হতে বাধ্য হয়েছেন যে, নৈতিক জীবরূপে মানুষ শুধু জাগতিক ব্যাপার থেকেই পৃথক নয়, এর আদি স্রষ্টা যে ঐশী-ইচ্ছা তার থেকেও সম্পূর্ণ পৃথক। এই দ্বৈততাবাদ হয়ই তিনি ও তাঁর মতাবলম্বীগণ পরে হেগেলীয় পরাবিজ্ঞানবাদের (Hegelian Absolutism) বিরুদ্ধে দৃষ্টি সৃষ্টি করেছিলেন। তিনি হেগেলীয় বিজ্ঞানবাদকেও একপ্রকার পারতন্ত্র্য বা ডিটারমিনিজম্ বলেই অভিহিত করেছেন।—সে যাই হোক, মার্টিনোর এই দার্শনিক মতই দর্শন-জগতে 'নৈতিক বিজ্ঞানবাদ' বা 'এথিকাল আইডিয়ালিজম্' নামে সুপরিচিত।

এই সব ধর্মোদ্দীপিত দার্শনিকগণ ঈশ্বর-তত্ত্ব গবেষণায় ও ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রামাণ্যে রত হয়ে যে শুধু ধর্ম-তত্ত্বোপদেষ্টা (theologian) হয়েই নীরব ছিলেন তা নয়। এদের যুক্তি-তর্ক বিজ্ঞানবাদ ও অধ্যাত্মবাদের উপর প্রতিষ্ঠিত থাকতে দার্শনিক জগতেও এঁরা বিশেষ প্রতিপত্তি লাভ করেছিলেন।—ইংরেজ দর্শনে এই-ই হ'ল নব্য বিজ্ঞানবাদের গোড়ার পত্তন। বিজ্ঞানবাদের আন্দোলন যে ইংলণ্ডে প্রথম আরম্ভ হয় ধর্মের উদ্দেশ্য করে তা আমরা বেশ প্রমাণ পাই স্টার্লিং, গ্রীণ, ওয়ালেস্ ও কেয়ার্ড প্রভৃতি এই আন্দোলনের প্রথম নেতাদের মধ্যে। এই ধর্মোদ্দীপনার ছায়া এই সব দার্শনিকের মধ্যে বেশ ভালভাবেই পরিষ্কৃত হয়ে উঠেছিল, যদিও এর প্রবর্তী চিন্তার মধ্যে দার্শনিক উদ্দীপনাই একমাত্র পরিলক্ষিত হয়—তাতে ধর্মোদ্দীপনার লেশ মাত্রও নেই।

সুতরাং নব্য-বিজ্ঞানবাদের কারণ এই ধর্মোদ্ধীপনা ব্যতীত দর্শনোদ্ধীপনাতেও নিহিত ছিল। এই বিজ্ঞানবাদ একদিকে যেমনই প্রত্যক্ষবাদের বিরুদ্ধে দণ্ডায়মান হয়েছিল তেমনই আর একদিকে তখনকার দিনে প্রচলিত হ্যামিল্টনীয় দর্শনেরও বিরুদ্ধাচরণ করেছিল। আর উইলিয়াম হ্যামিলটন (১৭৮২খৃঃ-১৮৫৬খৃঃ) একজন বিখ্যাত স্কট্ দার্শনিক। তাঁর পাণ্ডিত্য ছিল অসাধারণ এবং জের্মান দার্শনিক গ্রন্থসমূহের যেমন তাঁর বিস্তীর্ণ জ্ঞান ছিল এমন আর তাঁর সমসাময়িক দার্শনিকগণের মধ্যে কারও ছিল না। ইংরেজ দর্শনের সঙ্গে কাট্কে পরিচিত করান তিনিই প্রথম, যদিও সেই পরিচয়টা ছিল নিতান্তই উপর উপর বা অগভীর। তিনি যে কাণ্টীয় দর্শন প্রচার করেছিলেন সে হচ্ছে কাণ্টের নেতিবাদের দিকটা (negative aspect)। অজ্ঞেয়বাদ (agnosticism) ও দৃশ্যবাদই (phenomenalism) যে কাণ্টীয় দর্শনের মূল তাৎপর্য এটাই তিনি সিদ্ধ করতে চেষ্টা করেছেন। স্বরূপ-সত্তার (thing-in-itself) অজ্ঞাতত্ব (unknownness ও অজ্ঞেয়ত্বই (unknowability) যে কাণ্টের অতীন্দ্রিয় তত্ত্বজ্ঞানের (Transcendental philosophy) একমাত্র প্রতিপাদ্য বিষয় তারই প্রমাণে হ্যামিলটনীয় দর্শন প্রয়াস পেয়েছে। তাঁর মতে জ্ঞানের আপেক্ষিকতা (relativity of knowledge) প্রমাণই হচ্ছে কাণ্টের তত্ত্ববিজ্ঞানের একমাত্র উদ্দেশ্য। কাণ্টীয় দর্শনের এই একটা দিকের উপর অতিমাত্রায় গুরুত্ব আরোপ করার পশ্চাতে যে উদ্দেশ্য ছিল সেটা হচ্ছে এই যে, হ্যামিলটন তাঁর স্বদেশীয় দার্শনিক রীডের (Reid) লোকাযত দর্শন (common-sense philosophy) ও কাণ্টীয় দর্শনের সমন্বয়ের কথা চেষ্টায় রত হয়েছিলেন।—সে যাহা হোক, এই কাণ্টীয় দর্শনের প্রচারের ফলে ভিত্তি সুদৃঢ় হয়ে যে শুধু প্রত্যক্ষবাদ দৃষ্টবাদে (positivism) পরিণত হয়েছিল তা নয়, পরন্তু ইংলণ্ডে কাণ্টের পরবর্তী দর্শনের আলোচনায় সম্পূর্ণরূপে অন্তরায় উপস্থিত হ'ল। এই হ্যামিলটনীয় প্রভাব থেকে ইংরেজ দর্শনকে সরিয়ে নিয়ে আসবার প্রয়াসেই আমরা দেখতে পাই এর বিরুদ্ধে স্টার্লিং-এর তুমুল আন্দোলন। সুতরাং ইংরেজ দর্শনের এই চিন্তাতে নিমজ্জিত হয়ে দার্শনিকগণ যখন কোন সমাধানের জগু অস্থির হয়ে উঠেছিলেন তখন যে হেগেলীয় বিজ্ঞানবাদ এর প্রতিক্রিয়া স্বরূপ নবীন প্রাণ ও অসাধারণ শক্তি নিয়ে ইংরেজ-ভূমিতে জন্ম গ্রহণ করবে তাতে আর আশ্চর্য্য কি!—এবং এই জগুই কাণ্টের সঙ্গে পূর্ব হতে পরিচিত হয়েছে ও কাণ্ট অপেক্ষা হেগেলই সে সময় ইংরেজ দর্শনে অধিকতর প্রভাব বিস্তার করেছিলেন। পূর্ব-লিখিত ধর্ম-আন্দোলনেও এই একই মন্তব্য প্রকাশ করা চলে। জের্মান দর্শনের মধ্যে তখন হেগেলীয় দর্শনই স্থান পান

এবং এই আন্দোলনের পৃষ্ঠপোষক ও পরিচালকগণ দার্শনিক জগতে ইঙ্গ-হেগেলীয় (Anglo-Hegelians) বা নব্য-হেগেলীয় (Noe-Hegelians) নামে অভিহিত।

এই নব্য-হেগেলীয় আন্দোলনের অব্যবহিত পূর্বে যে সব দার্শনিকের মধ্যে বিভিন্ন আকারে বিজ্ঞানবাদের আভাস দেখা দিয়েছিল তাঁদের মধ্যে জন গ্রোট (John Grote.)-১৮১৩-৬৬ খৃঃ, ও জেম্‌স্ ফেরীয়ারের (James F. Ferrier)-১৮০৮-৬৪ খৃঃ, নাম উল্লেখযোগ্য এবং এই সঙ্গে ফ্রেডেরিক ডেনিসন মরিস্-এর (F. D. Maurice,)-১৮০৫-৭২ খৃঃ, নামও করা যেতে পারে। গ্রোট কেমব্রিজ বিশ্ববিদ্যালয়ের নৈতিক দর্শনের (Moral Philosophy) অধ্যাপক ছিলেন। তিনি স্বাধীনভাবে বিজ্ঞান-বাদের উপর ভিত্তি স্থাপনা করে দৃশ্য ও দৃষ্টবাদের সিদ্ধান্ত খণ্ডন করেন। তাঁর প্রমাবিজ্ঞানকে (epistemology) হ্যামিলটনীয় অজ্ঞেয়বাদের আপেক্ষিকতার (agnostic relativism) দোষে ছুঁট করে নাই। গ্রোটের মতে একটা বিষয়-বস্তুর মধ্য দিয়ে বুদ্ধির সঙ্গে বুদ্ধির যে সম্বন্ধ তাকেই জ্ঞান বলা হয় এবং স্বরূপ-সত্তা কোন প্রকারেই অজ্ঞাত বা অজ্ঞেয় থাকতে পারে না, কারণ এই সত্তার স্বরূপ এবং এর জ্ঞাতা যে মন তার স্বরূপ একই প্রকারের। তিনি তাঁর দার্শনিক মতকে সহজ করে প্রকাশ করে উঠতে পারেন নি বটে তবে তাঁর বিজ্ঞানবাদের মধ্য দিয়ে একপ্রকার পরা-বিজ্ঞানবাদের পরিচয়ই পাওয়া যায়। ফেরীয়ারের বৈশিষ্ট্য হচ্ছে তাঁর মৌলিক অজ্ঞানবাদে (theory of ignorance)। স্পিনোজার গ্রায় তিনিও কতকগুলি স্বতঃসিদ্ধ বাক্য (axioms) থেকে বিশেষাভিমান বা অবরোহাভিমান (deduction) দ্বারা দার্শনিক সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন। তাঁর প্রথম উপপাঠটি (theorem) হচ্ছে এই-যে কোন বিষয়ের সম্বন্ধে জ্ঞান হোক না কেন তার সঙ্গে সঙ্গে জ্ঞাতার নিজের অস্তিত্ব বিষয়ে কোন প্রকার জ্ঞান থাকা আবশ্যিক।* এই ব্যাক্যটি তাঁর মতে সমস্ত প্রকার জ্ঞানেরই নিয়ামক। ফেরীয়ারের এই দার্শনিক মতের ফলে ইংলণ্ডে জের্মান দর্শনের প্রতি বেশ অমুরাগ উপস্থিত হলো- শুধু তাই নয়, ফেরীয়ার দর্শনের আর একটা উপকারিতা আমরা দেখতে পাই। সেটি হচ্ছে এই যে বার্ক্‌লের দর্শন ইংরেজ দর্শন থেকে একরকম লোপই তখন পেয়েছিল এবং ফেরীয়ারই এই বিস্মৃত বার্ক্‌লের প্রথম পুনরুদ্ধার করে থাকেন।

ঐতিহাসিকদের মতে এই ধর্ম-আন্দোলন এবং দার্শনিক আন্দোলনই ইংলণ্ডে জের্মান বিজ্ঞানবাদের উৎপত্তির একমাত্র কারণ নয়। ইংরেজ

* "Along with whatever any intelligence knows, it must, as the ground or condition of its knowledge, have some cognizance of itself" Institutes of Metaphysic (1854).

দর্শনের সুপ্রসিদ্ধ ইতিহাস লেখক ডক্টর মেট্জ্ তাঁর ‘ব্রিটিশ দর্শনের শত বর্ষের ইতিহাস’ নামক বিখ্যাত পুস্তকখানাতে এই মত প্রকাশ করেছেন যে ইংলণ্ডে বিজ্ঞানবাদের পুনরুদ্যম প্রথম সূত্র হয় সাহিত্য জগতে, এর পরে কয়েকজন দার্শনিক পৃথকভাবে এর প্রচার করেন, কিন্তু আরও ছুটি সহকারী কারণ এর উৎপত্তি ও স্থাপনে সহায়তা করেছে—সে ছুটির একটি হচ্ছে ধর্ম ও ধর্মতত্ত্বে উদ্দীপনা এবং অপরটি হচ্ছে পুরাতন বিশ্ববিদ্যালয়গুলিতে উচ্চশ্রেণীর পৌরাণিক গ্রন্থাদি পাঠের উন্নতি সাধনের সঙ্কল্প।† সুতরাং এই উচ্চশ্রেণীর গ্রন্থাদি পাঠ ও এই বিজ্ঞানবাদের উৎপত্তির আর একটি কারণ।

অক্সফোর্ড বিশ্ববিদ্যালয়ে বিশেষ করে এই উচ্চশ্রেণীর গ্রন্থাদি পাঠ শুধু পৌরাণিক গ্রীক ও রোমান সাহিত্য ও দর্শনপাঠেই সীমাবদ্ধ হয়ে ছিল না; এখানে সঙ্গে সঙ্গে জের্মান দর্শনও তরুণ পণ্ডিতদের যথেষ্ট মুগ্ধ করেছিল। এবং এই আকর্ষণের কারণও আমাদের খুঁজে বার করতে বেশী পরিশ্রম করতে হয় না।—এক কথায় সেটা হচ্ছে এই প্লেটনীয় বিজ্ঞানবাদ ও জের্মান বিজ্ঞানবাদের অপূর্ব সাদৃশ্য।

উনবিংশ শতাব্দীর মধ্যভাগের পরে যে অক্সফোর্ডে গ্রীক দর্শন অধ্যয়নের সঙ্গে সঙ্গে জের্মান বিজ্ঞানবাদের পাঠে ও সমালোচনায় তুমুল আন্দোলন আরম্ভ হ’ল তার মূলে হলেন সুপ্রসিদ্ধ অক্সফোর্ডের অধ্যাপক বেঞ্জামিন্ জাওয়েট্ (Benjamin Jowett, 1817-93)। কি সাহিত্য কি দর্শন, কি অর্থশাস্ত্র সমস্ত জগতেই আমরা অধ্যাপক জাওয়েটের সঙ্গে বিশেষ পরিচিত;—তাঁর সক্রোড়পত্র প্লেটোর কথোপকথনমূলক গ্রন্থ-সমূহের (Dialogues) অনুবাদ এবং বিখ্যাত থুসিডাইডিস্ (Thucydides) ও আরিস্টটলের ‘রাজনীতি’ বা ‘পলিটিক্‌স্’এর অনুবাদের কথা কে না জানে?—কথিত আছে ১৮৪৪ ও ১৮৪৫ খৃষ্টাব্দে জেরমানীতে গিয়ে তিনি জের্মান বিজ্ঞানবাদের সঙ্গে খুব ঘনিষ্ঠভাবে পরিচিত হ’ল। অনেকেরই মত যে তাঁর হেগেলীয় দর্শনের জ্ঞান নিতান্তই অসম্পূর্ণ ছিল। একথা সত্য হলেও তাঁরই প্ররোচনায় যে তরুণ অক্সফোর্ডীয় পণ্ডিতগণ দলে দলে হেগেলের দার্শনিক গ্রন্থাদি পাঠে মনোনিবেশ করেছিলেন তাতে কোন ভুলই নেই। হেগেলীয়বাদের অধ্যয়ন ও অধ্যাপনা একাগ্রচিত্তে এই প্রথম অক্সফোর্ডে আরম্ভ হয়। এমন কি গ্রীন্ এডওয়ার্ড কেয়ার্ড্, নেটল্‌সিপ্ প্রভৃতি নব্য হেগেলীয়বাদের প্রথম

† The renaissance of Idealism in England, then, had its way prepared by literary currents, and was announced by a few isolated philosophers. But two further factors helped to originate and precipitate it, firstly religious and theological interests, secondly the cultivation of classical studies in the older universities’-(A Hundred years of British Philosophy - p. 248).

পথপ্রদর্শকগণ অধ্যাপক জায়েটেরই এক প্রকার শিষ্য। অক্সফোর্ডের ব্যালিয়ল কলেজে এই অধ্যাপকের সংশ্রবে এসেই দলে দলে যুবকগণ হেগেলীয় দর্শনে পারদর্শী হয়ে গ্রেটব্রিটেন-এর বিভিন্ন বিশ্ববিদ্যালয়ে দর্শনের অধ্যাপনায় রত হয়ে নব্য-হেগেলীয়বাদ প্রচার করতে শুরু করলেন। অক্সফোর্ডের পরেই গ্লাসগো বিশ্ববিদ্যালয়ে কেয়ার্ড ভ্রাতৃত্বব্দের মধ্য দিয়ে এই নব্য-বিজ্ঞানবাদের প্রাধান্য বিস্তার লাভ করে। এবং এই আন্দোলন সমগ্র ব্রিটিশ চিন্তায় যে আমূল পরিবর্তন ও বিপ্লব এনে দিয়েছিল সে রকম বিপ্লব ইংরেজ দর্শনের ইতিহাসে আর কোন দিন ঘটে নাই বলল মোটেই অতুক্তি হবে না।—এ চিন্তার প্রার্থ্যা ও প্রসারতা ইংরেজ দর্শনকে ইতিহাসে এক অভিনব শক্তি দিয়ে সজীব ও উজ্জ্বল করে রেখেছে।—এখানে একটা কথা বলা প্রয়োজন যে এই আন্দোলন প্রথম যেমন হেগেলকে কেন্দ্রীভূত করেই শুরু হয়েছিল, কিছুটা অগ্রসর হওয়ার পর আর তেমন হেগেলই এই আন্দোলন সীমাবদ্ধ হয়ে থাকে নাই। তখন কার্ট থেকে হেগেল পর্যন্ত সমস্ত দার্শনিক চিন্তাকে এবং পরবর্তী কাতীয় জেরমান চিন্তাকে একই শৃঙ্খলাবদ্ধ ধারারূপে ভাবা হয়েছে। এবং হেগেল ব্যতীত অপর যে এক বিখ্যাত দার্শনিক এই সময়ে ইংরেজ দর্শনে আধিপত্য বিস্তার করেছিলেন তিনি হচ্ছেন জেরমানীর গোয়েটিংগেন বিশ্ববিদ্যালয়ের (Göttingen University) স্বনামধন্য অধ্যাপক লোট্‌সে (Lotze)।

এই আন্দোলন বিভিন্ন স্তরে বিভিন্নভাবে অগ্রসর হতে থাকে। প্রথমভাগে যে এর গতি সেটা আমরা দেখতে পাই এক রকম হেগেলীয় দর্শনের অনুবাদ, টীকা, সমালোচনা ইত্যাদির মধ্যে সীমাবদ্ধ হয়ে থাকতে। স্টালিং, গ্রীণ, কেয়ার্ড, ওয়ালেস প্রভৃতি নেতাগণই এ কাজে বিশেষ করে ব্যাপৃত ছিলেন। এঁদের চিন্তায় যে কোন মৌলিকত্বের পরিচয় আমরা পাই না তা নয়—এখানে আমাদের বলার উদ্দেশ্য এই যে এঁরা হেগেলীয় চিন্তার উপর ভিত্তিস্থাপনা করে হেগেল-বাদের সম্প্রসারণেই বিশেষ তৎপর ছিলেন। কিন্তু পরে যখন এই আদি ভিত্তিকে লঙ্ঘন করে দার্শনিকগণ স্বাধীন ও স্বতন্ত্রভাবে বিশ্বের রহস্যের তথ্য নিয়ে মৌলিক গবেষণায় রত হয়েছিলেন তখন এই নব্য-হেগেলীয়বাদের গুণ অণুবর্ কল্পনা শক্তিরই পরিচয় পাওয়া যায় নাই, অধিকন্তু সেই সব দার্শনিকগণের চিন্তার নূতনত্ব ও মৌলিকত্বের প্রমাণ পাওয়া গিয়েছে। এবং এই যুগে সর্বাপেক্ষা অধিক অধ্যয়নপরায়ণতার পরিচয় যে ব্র্যাডলে ও ম্যাক-ট্যাগার্ট দিয়েছেন তাতে কোন সন্দেহই নেই,—বোসাকোরে, ওয়ার্ড, প্রিন্স-প্যাট্রিসন, হ্যালডেন প্রভৃতিরও এ বিষয়ে গুরুত্ব যথেষ্ট ছিল।—২.৪.৩.৫.৬.৭.৮.৯.১০.১১.১২.১৩.১৪.১৫.১৬.১৭.১৮.১৯.২০.২১.২২.২৩.২৪.২৫.২৬.২৭.২৮.২৯.৩০.৩১.৩২.৩৩.৩৪.৩৫.৩৬.৩৭.৩৮.৩৯.৪০.৪১.৪২.৪৩.৪৪.৪৫.৪৬.৪৭.৪৮.৪৯.৫০.৫১.৫২.৫৩.৫৪.৫৫.৫৬.৫৭.৫৮.৫৯.৬০.৬১.৬২.৬৩.৬৪.৬৫.৬৬.৬৭.৬৮.৬৯.৭০.৭১.৭২.৭৩.৭৪.৭৫.৭৬.৭৭.৭৮.৭৯.৮০.৮১.৮২.৮৩.৮৪.৮৫.৮৬.৮৭.৮৮.৮৯.৯০.৯১.৯২.৯৩.৯৪.৯৫.৯৬.৯৭.৯৮.৯৯.১০০.

(ক্রমশঃ)

সম্পাদকীয়

‘দর্শনের’ দ্বিতীয় বর্ষের দ্বিতীয় সংখ্যা প্রকাশিত হইল। বর্তমান সংখ্যাটি লইয়া পত্রিকার চারি সংখ্যা প্রকাশ করা হইল। এই চার সংখ্যার প্রকাশিত প্রবন্ধগুলির সম্বন্ধে একটু ভাবিয়া দেখিলে বুঝা যাইবে যে ইহাদের প্রত্যেকটিতে দুই শ্রেণীর প্রবন্ধ আছে। কতকগুলি প্রবন্ধ সাধারণ বিষয়ে এবং সরল ভাষায় লিখিত হইয়াছে। আবার কতকগুলিতে দর্শন শাস্ত্রের কোন বিশেষ তত্ত্বের বিচার করা হইয়াছে অথবা কোন জটিল দার্শনিক সমস্যার সমাধানের চেষ্টা করা হইয়াছে। শেখোক্ত প্রবন্ধগুলির ভাষা অপেক্ষাকৃত কঠিন এবং স্থলবিশেষে নূতন পারিভাষিক শব্দ ব্যবহার করার জগু দুর্বোধ্যও মনে হইতে পারে। এই দুই শ্রেণীর প্রবন্ধের সমাবেশ করিয়া পত্রিকাটিকে সাধারণ পাঠক এবং দর্শনশাস্ত্রে ব্যাপ্ত ব্যক্তি উভয়ের পাঠোপযোগী করিবার চেষ্টা করা হইয়াছে। দর্শন পত্রিকার এই উভয় ধারার প্রবন্ধ প্রকাশ করার আর একটি উদ্দেশ্য হইতেছে দর্শনের প্রচার ও দার্শনিক চিন্তাধারার প্রসার। পূর্বকালে আমাদের দেশে প্রধানতঃ সংস্কৃত ভাষাতেই দর্শনের গ্রন্থাদি লিখিত হইত এবং পণ্ডিতদের মধ্যে দার্শনিক আলোচনাতেও এই ভাষা ব্যবহৃত হইত। ইহার ফলে দার্শনিক চিন্তা অল্পসংখ্যক সংস্কৃতজ্ঞ পণ্ডিতদের মধ্যেই সীমাবদ্ধ ছিল। অবশ্য তাঁহাদের দার্শনিক মত বা চিন্তা যে সাধারণ লোকের উপর কোন প্রভাব বিস্তার করে নাই এমন কথা বলিতেছি না। পক্ষান্তরে ধর্ম ও দর্শন বিষয়ে তাঁহাদের মতামতই সাধারণ লোকের জীবন ও আচার ব্যবহারে প্রতিকলিত হইয়াছে এবং তাঁহাদের সমাজব্যবস্থার অল্পবিস্তর পরিবর্তনও ঘটাইয়াছে। তথাপি একথা সত্য যে সাধারণ শিক্ষিত সমাজের মধ্যে দার্শনিক চিন্তা তেমন প্রসারলাভ করে নাই এবং দার্শনিক আলোচনাও তাঁহাদের মধ্যে বিশেষভাবে চলে নাই। অধুনা আমাদের দেশে ইংরেজী শিক্ষার খুব প্রচলন হইয়াছে এবং স্থলবিশেষে আমাদের মাতৃভাষা অপেক্ষা ইংরেজী ভাষার অধিক সমাদর দেখিতে পাওয়া যায়। ইহাতে অবশ্য আমাদের অনেক বিষয়ে সুবিধা হইয়াছে। যেমন রাজকর্ম লাভ করিতে, ভিন্নভাষাভাষীদের সহিত কাজকর্ম ও ভাবের আদানপ্রদান করিতে ইংরেজী ভাষা আমাদের বিশেষ সহায়তা করে। কিন্তু তাই বলিয়া স্বজাতি ও সমভাবীদের সঙ্গে সাধারণ বিষয়ে কথাবার্তা বলিতে আমরা যে ত্বরিত ত্বরিত ইংরেজী শব্দ ব্যবহার করি তাহাতে আমাদের বিশেষ উপকার সাধিত হয় নাই, বরং কিছু অপকারই হইয়াছে ও হইতেছে। অনেক সময় কোন ভাব প্রকাশ করিতে বা কোন বস্তুর নাম বলিতে গেলে আমরা উপযুক্ত বাংলা কথা খুঁজিয়া পাই না। ইহা ইংরেজী শিক্ষার ফল না হইলেও যে আমাদের অভ্যাসের ফল তাহা অস্বীকার করা যায় না; দার্শনিক চিন্তা ও আলোচনা কেন্দ্রে

ইংরেজী ভাষার সমাদর এবং মাতৃভাষার অনাদর যে কতটা অনিষ্টকর তাহা একটু ভাবিয়া দেখিলেই বুঝিতে পারা যায়। কয়েক বৎসর পূর্বে আমাদের বিশ্ববিদ্যালয়ে বি. এ উপাধি পরীক্ষায় দর্শনশাস্ত্র বিষয়ে ভারতীয় দর্শনের কোন স্থান ছিল না। এই ব্যবস্থার প্রতি কটাক্ষ করিয়া বিশ্ববিদ্যালয়ের তদানীন্তন চ্যান্সেলার মহামাজ লর্ড রোনাল্ডসে বলিয়াছিলেন 'যে ব্যবস্থার কোন ভারতীয় ছাত্র ভারতীয় দর্শনের কিছু না পড়িয়া বা না জানিয়া দর্শনশাস্ত্রে পরীক্ষা দিয়া সাধারণ বি. এ উপাধি মাত্র নহে, এমন কি সম্মানের উপাধি লাভ করিতে পারে তাহা একটা বড় রকমের অব্যবস্থা মাত্র।' এক্ষণে সে অব্যবস্থার অবসান হইয়াছে এবং উক্ত পরীক্ষায় দর্শনবিষয়ে ভারতীয় দর্শন অল্প একটু স্থান পাইয়াছে। এ অল্প আমরা বিশ্ববিদ্যালয়ের কর্তৃপক্ষকে আন্তরিক ধন্যবাদ জানাইতেছি। কিন্তু এখনও দর্শনের পঠনপাঠন ইংরেজী ভাষাতেই চলিতেছে। তাহার ফলে দর্শন চর্চা করিতে আমরা সাধারণতঃ ইংরেজী ভাষাই ব্যবহার করিয়া থাকি, এমন কি ঐ ভাষার সাহায্যে আমাদের দার্শনিক চিন্তাধারাও প্রবাহিত হয়। কিন্তু এরূপ স্থলে আমাদের দার্শনিক চিন্তা তেমন ফলবতী হইতে পারে না এবং ধারণাগুলিও পরিষ্কৃত হইতে চায় না। স্বাভাবিক ঋণাত্মকভাবে আমাদের দেহ যেমন খর্ব ও বিকল হইয়া পড়ে, মাতৃভাষার অভাবে তেমনি আমাদের চিন্তা স্বচ্ছন্দগতিতে চলে না এবং ভাবপ্রকাশও সহজ হয় না। অপর দিকে ইংরেজীতে দর্শন আলোচনার ফলে আমাদের মধ্যে যাহারা ইংরেজী দর্শন জানেন না তাঁহাদের পক্ষে দর্শনের চর্চা বা আলোচনায় যোগদান করা সম্ভব হয় না। অতএব আমাদের পক্ষে বাংলা ভাষাতেই দার্শনিক চিন্তা ও আলোচনা করা স্বাভাবিক ও হিতকর। কিন্তু ইহার আলোচনা করিতে বাইরা যদি কেবল দুরূহ দার্শনিক তত্ত্বের যৌক্তিক বিচার করা যায় তাহাতে দর্শনভিজ্ঞ ব্যক্তিদের কিছু উপকার হইলেও সাধারণ পাঠকের কোন উপকার হয় না। অবশ্য এরূপ আলোচনাও যে অত্যাৱণ্যক তাহা অস্বীকার করিতেছি না। কিন্তু তাহার সঙ্গে সঙ্গে সাধারণ বিষয়ে সহজভাবে দার্শনিক আলোচনাও বাহ্যনীয়। কারণ এইরূপই দর্শনচর্চার প্রসারবৃদ্ধি হইতে পারে। এ অল্প "দর্শন" পত্রিকায় উভয়ধারার প্রবেশেরই সম্মানের স্থান আছে। এই দুই প্রকারের প্রবন্ধ কোন্ কোন্ বিষয়ে লিখিত হইতে পারে, অথবা প্রধানতঃ কোন্ কোন্ বিষয় লিখিত হইলে পত্রিকার মূল উদ্দেশ্য সাধিত হইতে পারে তাহা আগামী সংখ্যায় আলোচনা করা বাইবে।

কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শনশাস্ত্রের দূতপূর্ব প্রধান অধ্যাপক ডক্টর হীরালাল হালধার অস্ট্রেলিয়া বিগত ভারতীয় ২০শে তারিখে তাঁহার কলিকাতাস্থ বাসভবনে পরলোকগমন করিয়াছেন। শুদ্ধাকালে তাঁহার বয়স ৭৩ বৎসর হইয়াছিল। তিনি

ভারতবর্ষের একজন শ্রেষ্ঠ দার্শনিক ছিলেন এবং বিশ্বের দার্শনিক সমাজে একটি বিশিষ্ট স্থান অধিকার করিয়াছিলেন। তাঁহার মত একজন বিশিষ্ট শিক্ষাব্রতী ও খ্যাতনামা দার্শনিকের মৃত্যুতে বাংলাদেশের তথা ভারতবর্ষের যে ক্ষতি হইল তাহা শীঘ্র পূরণ হইবার নহে। ডাঃ হালদার প্রথম জীবনে বরিশাল রাজস্ব কলেজে কিছুদিন অধ্যাপনা করিয়া বহরমপুর কলেজে দীর্ঘ ১৮ বৎসরকাল ক্রতিত্বের সহিত দর্শন প্রভৃতি শাস্ত্রের অধ্যাপনা করিয়াছিলেন। এই সময়ে দর্শনাত্মক অধ্যাপক হালদার মহাশয়কে তাঁহার কল্পিত দর্শনশাস্ত্রের গ্রন্থাদির অভাবে কিছু অসুবিধা ভোগ করিতে হইয়াছিল। সিটি কলেজের অধ্যাপকরূপে কলিকাতায় আসার পর তাঁহার সে অসুবিধা দূর হয়। তিনি অবসরসময়ে ইম্পিরিয়াল লাইব্রেরী প্রভৃতিতে দর্শনের নানাগ্রন্থের দুষ্প্রাপ্য গ্রন্থ পাঠ করিয়া তাঁহার দর্শনপাঠাভিলাষ চরিতার্থ করেন। প্রধানতঃ দর্শনশাস্ত্রের আলোচনায় ব্যাপৃত থাকিলেও তিনি ইংরেজী সাহিত্য, ইতিহাস, সমাজতত্ত্ব ও রাষ্ট্রনীতি প্রভৃতি বিষয় গভীরভাবে অধ্যয়ন করিয়াছিলেন। তিনি বহু বৎসর ইংরেজী সাহিত্যেরও অধ্যাপক ছিলেন এবং তাঁহার লিখিত গ্রন্থাদিতে ইংরেজী রচনার পারিপাট্যের বশেষ পরিচয় পাওয়া যায়। সিটি কলেজে দর্শনশাস্ত্রের অধ্যাপনা করিবার সময় তিনি কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শন এবং অর্থনীতি ও রাষ্ট্রনীতি বিভাগের অধ্যাপনার কার্যে অংশগ্রহণ করিতেন। কয়েক বৎসর পরে তিনি পূর্ণভাবে বিশ্ববিদ্যালয়ের কার্যে আত্মনিয়োগ করেন। তাঁহার অধ্যাপনা-প্রণালী অতি মনোহর ও কার্যকরী ছিল। তিনি অতি সহজ ও সরল ভাষায় দর্শনের দুর্লভ বিষয়গুলির যে প্রাঞ্জল অথচ গভীর ব্যাখ্যা করিতেন তাহা কদাচিৎ দৃষ্ট হয়। তিনি বহুবৎসর ধাবৎ বিশ্ববিদ্যালয়ের অন্ততম দর্শনাধ্যাপকের পদ অলঙ্কৃত করেন এবং শেষ দিকে দুই বৎসরের জন্ত 'অর্জকৃতি' নামক অধ্যাপকের পদে প্রতিষ্ঠিত হইয়া ছিলেন। তিনি বিশ্ববিদ্যালয়ে সেনেটের সদস্যরূপে অনেক বৎসর কার্য করেন এবং তাহার সম্মান ও স্বাভাব্য রক্ষা করিবার জন্ত যথাসাধ্য চেষ্টা করিয়াছেন। কিছুদিনের জন্ত তিনি বিশ্ববিদ্যালয়ের পোটগ্রাজুয়েট শিক্ষা পরিষদের সভাপতি ছিলেন। ১৯৩৩ সালে তিনি বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপকের পদ হইতে অবসরগ্রহণ করেন এবং শারীরিক অসুস্থতার জন্ত ১৯৩৮ সালে সেনেটের সদস্যপদ ত্যাগ করেন।

ডাঃ হালদার দর্শনবিষয়ে হেগেলমতাবলম্বী ছিলেন। কান্ট ও হেগেলের দর্শন তাঁহার জীবনের সাধনার বস্তু ছিল। এ বিষয়ে তাঁহার জীবনব্যাপী সাধনার ফল তিনি দুইখানি অতি মূল্যবান গ্রন্থে লিপিবদ্ধ করিয়া গিয়াছেন। প্রথমটির নাম "হেগেলিয়ানিজম্ অ্যাণ্ড হিউম্যান্ পারসনালিটি"। ইহা লিখিয়া তিনি কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের পি-এচ. ডি. উপাধি প্রাপ্ত হন। দ্বিতীয়টিতে তিনি কয়েকজন খ্যাতনামা দার্শনিক-হেগেলপন্থীদের মতবাদের আলোচনা করিয়াছেন এবং সেইজন্য তাঁহার

“নিমো-হেগেলিয়ানিজম্” নাম দিয়াছেন। শেবোক্ত গ্রন্থ প্রকাশিত হওয়ার পর তাঁহার পাণ্ডিত্যের খ্যাতি পৃথিবীর প্রায় সর্বত্র ব্যাপ্ত হইয়াছিল। ইহার পূর্বে তিনি দর্শনবিষয়ে “এসেজ ইন ফিলসফি” ও “টু এসেজ অন্ জেনারেল ফিলসফি অ্যাণ্ড এথিকস্” নামক দুইখানি পাণ্ডিত্যপূর্ণ ক্ষুদ্রগ্রন্থ রচনা করেন। ঈশ্বর, আত্মা, পরলোক প্রভৃতিতে তাঁহার দৃঢ় বিশ্বাস ছিল। পরলোকের অস্তিত্ব সম্বন্ধে তিনি বহু প্রমাণাদি সংগ্রহ করিয়াছিলেন এবং “ম্যান্‌স্ সারভাইভ্যাল অব ডেথ্” নামক একটি পুস্তিকাও প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। শেষ জীবনে তিনি উপনিষদ, ত্রিমুদ্রগবদগীতা প্রভৃতি পাঠ করিয়া কালাতিপাত করিতেন। তিনি একজন সত্যনিষ্ঠ, স্বধর্মপরায়ণ ও উদার-মতাবলম্বী ব্রাহ্ম ছিলেন। দর্শনশাস্ত্রে যেমন তাঁহার প্রগাঢ় পাণ্ডিত্য ছিল কিন্তু পাণ্ডিত্যের অভিমান ছিল না, তেমনি স্বধর্মে তাঁহার ঐকান্তিক নিষ্ঠা থাকিলেও অগ্রদুর্ঘের প্রতি কোন বিদ্বেষ বা অনাদরের ভাব ছিল না। বাংলার এই বরেণ্য মনীষী ও বিশ্ববিশ্রুত দার্শনিকের পরলোকগমনে একটি আদর্শ জীবনের অবসান ঘটিল। আমরা তাঁহার স্বর্গত আত্মার প্রতি গভীর শ্রদ্ধা নিবেদন করিতেছি এবং তাঁহার স্বযোগ্য পুত্র ও আত্মীয়দের প্রতি আন্তরিক সমবেদনা জানাইতেছি।

পুস্তক-পরিচয়

The Foundations of Empirical Knowledge (প্রাকৃতজ্ঞানের ভিত্তি)
মি: অলফ্রেড্. জে. এয়ার্, এম্. এ. কৃত ।

আমরা সচরাচর নিঃসন্দেহে ধরিয়া লই যে, চক্ষু-প্রকৃতির সাহায্যে টেবিল চেয়ার ইত্যাদি যে সব জিনিষ অহরহ জ্ঞানিতে পাই, সেগুলি বাস্তবিকই 'আছে', অর্থাৎ ইহার জ্ঞান হইতে পৃথক ও স্বসত্তাবান্ বস্তু, জ্ঞানের বিষয়ীভূত কিন্তু জ্ঞানাতিরিক্ত ও স্বসত্তাবিত বলিয়া গৃহীত এই যে বিবিধ পদার্থ, ইহাদের সাধারণ নাম 'প্রকৃতি' বা বাহ্যবস্তু। প্রাকৃতজ্ঞানের অর্থ প্রকৃতিবিষয়কজ্ঞান। মাঝে মাঝে ইহা ভ্রান্ত বলিয়া ধরা পড়ে। তাই প্রশ্ন উঠে, উহা কি কখনও যথার্থ, আর যদি যথার্থ হয়, তাহা হইলে, তাহা জানিবার উপায় কী? বর্তমানযুগের ইউরোপীয় দর্শনে এই সমস্যা লইয়া অপধ্যাপ্ত চর্চা হইয়াছে। এখনও তাহার বিরাম হয় নাই। ত্রীযুক্ত এয়ার্ তাহার এই সমস্তপ্রকাশিত গ্রন্থে এই প্রশ্নগুলিরই সংক্ষেপে কিন্তু দক্ষতার সহিত আলোচনা করিয়াছেন।

যে মতানুসারে ইন্ড্রিয়োগোপলক্সিই প্রাকৃতজ্ঞানের একমাত্র ভিত্তি, উহার সত্যতা নির্ধারণের একমাত্র সম্ভল, তাহাকে ইংরাজীতে এম্পিরিসিজম্ কহে। চক্ষুকে অস্ত্রান্ত জ্ঞানেজ্রিয়ের প্রতীক মানিয়া, বাংলায় এই মতবাদকে "ঈক্ষণবাদ" বলা বাইতে পারে। ত্রীযুক্ত এয়ার্ ঈক্ষণবাদী। গত ত্রিশবৎসর যাবৎ ইংলণ্ডদেশীয় ঈক্ষণবাদীদের লেখায় 'সেন্সডেট' বলিয়া একটি শব্দের যথেষ্ট ব্যবহার হইতেছে। ত্রীযুক্ত এয়ার্ও নিজ মতামত প্রকাশ করিতে এই শব্দটির আশ্রয় গ্রহণ করিয়াছেন। আমি অস্ত্রান্ত ইহার বন্ধানুবাদ করিয়াছি 'ইন্ড্রিয়োগোপাত'। রাসেল, ম্যু, ট্যাউট, ব্রড, প্রাইস্, ডজহিল্ল প্রমুখ দার্শনিকগণ এই ইন্ড্রিয়োগোপাতের স্বরূপ এবং তাহার সহিত জড়-বস্তুর সম্বন্ধ ইত্যাদি প্রশ্ন লইয়া বহু কল্পনাজল্পনা ও আলোচনা করিয়াছেন। বিশেষতঃ, অধ্যাপক প্রাইস্ লিখিত 'পার্সেপশন্' নামক গ্রন্থে, এ সম্বন্ধে বিস্তৃত এবং পুঙ্খানুপুঙ্খ বিচার আছে। সকল দিক দিয়া দেখিতে গেলে, ইহাই ইন্ড্রিয়োগোপাত সম্বন্ধে সর্বশ্রেষ্ঠ গ্রন্থ। ইহাতে যে সব সিদ্ধান্ত প্রতিপাদিত হইয়াছে, ত্রীযুক্ত এয়ার্, অধিকাংশস্থলে, তাহাদেরই সমালোচনারূপে স্বীয় মতামত ব্যক্ত করিয়াছেন।

ত্রীযুক্ত এয়ারের গ্রন্থের প্রথম দুই পরিচ্ছেদের বিষয় ইন্ড্রিয়োগোপাতের স্বরূপনির্ণয়। অনেক দার্শনিক মনে করেন, ইন্ড্রিয়োগোপাত-শব্দটি কোন নূতন মতবাদ অথবা নব্যবিস্তৃত কোন বস্তুর নির্দেশক। কিন্তু এয়ারের মতে, ইহা ঠিক নহে। 'ইন্ড্রিয়োগোপাত' একটি নূতন পরিভাষামাত্র। প্রাত্যহিক জীবনের অদার্শনিক ভাষায় যখন বলি, আমি একটি সাদা বস্তুর গৃহ দেখিতেছি, তখন 'দেখিতেছি' শব্দের ভিতর এই অর্থও নিহিত থাকে যে, মদুট সাদা রঙ, চতুর্কোণ আকৃতি এবং মাঝারি রকমের আকারটি ঐ গৃহেরই সম্বন্ধভাগের অন্তর্ভুক্ত, কিন্তু একটু ভিন্ন দৃষ্টি-কোণ ও দূরত্ব হইতে এবং আশাদা রকম আলোকে, সেই গৃহের দিকে যখন দৃষ্টিনিক্ষেপ করি, তখন অল্পভবের বাথার্থ্য রাখিতে হইলে আমাকে বলিতে হয়, আমি একটি ধূসর বর্ণের ক্ষুদ্রাকার বিষমচতুর্কোণ গৃহ 'দেখিতেছি', 'দেখিতেছি' শব্দের পূর্কোক্ত সূচনাটি মানিয়া লইলে,

এই সব নূতন বর্ণ, আকার (অর্থাৎ সাইজ), এবং আকৃতি (অর্থাৎ শেইপ)ও ঐ গৃহের একই পৃষ্ঠভাগের অন্তর্গত বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। অথচ “একই জিনিষের একই অবচ্ছেদে একাধিকবর্ণ প্রভৃতি আছে,” এইরূপ বাক্যপ্রয়োগ সাধারণ ভাষার নিয়ম অনুসারে অর্থহীন ও বিরোধাত্মক, এই বিরোধ এবং অর্থহীনতা দূর করিবার জন্যই ইঞ্জিয়োপাত্ত ভাষার উৎপত্তি। বিভিন্ন অবস্থায় গৃহের একই পার্শ্বের দিকে তাকাইয়া যে-বিভিন্ন বর্ণ, আকার ও আকৃতি দেখি, সেগুলিকে গৃহের পৃষ্ঠভাগের ধর্ম বা গুণ বলিয়া নির্দেশ না করিয়া, বলা যাইতে পারে যে, উহার। এমন ‘একটা কিছু’, যাহা গৃহের সহিত সংস্পর্শভাবে উপলব্ধ হইলেও, গৃহের ধর্ম বা গুণ নহে। এবস্থিধ ‘একটা কিছুকেই’ ইঞ্জিয়োপাত্ত নামে অভিহিত করা হইয়াছে। একই গৃহের একই অবচ্ছেদে বিরুদ্ধ নানা ধর্ম থাকা অসম্ভব বটে, কিন্তু বিরুদ্ধধর্মাব্যবিত বিভিন্ন ইঞ্জিয়োপাত্তের সহিত উহার কোন এক সম্বন্ধ থাকিতে আপত্তি কি? একই বস্তুনামধারী-ব্যক্তির রঙ করসা ও কাল হইতে পারে না, একথা নিশ্চয়ই সত্য; কিন্তু করসা ও কাল রঙের দুই বিভিন্ন ব্যক্তি পারিবারিক সম্বন্ধে একই বহুপরিবারে বিद्यমান থাকা মোটেই অসম্ভব নয়। একটি বস্তুর দিকে মন্দ আলোকে তাকাইয়া, সাধারণ ভাষায় যখন বলি, ‘আমি একটি ধূসর ও আবর্জুল বস্তু দেখিতেছি,’ তখন ইঞ্জিয়োপাত্তীয় ভাষায় বলিতে হইবে, ‘আমি একটি ধূসর ও আবর্জুল চক্ষুরূপাত্ত উপলব্ধি করিতেছি।’ এরকম বলার সুবিধা এই যে, স্পষ্ট আলোকে ও কিঞ্চিৎ ভিন্ন স্থান হইতে ঐ বস্তুর দিকে তাকাইয়া “আমি একটি গোল ও সাদা ইঞ্জিয়োপাত্ত দেখিতেছি” এইরূপ বাক্যোচ্চারণ করিলে, পূর্বোক্ত ধূসর ও আবর্জুল ইঞ্জিয়োপাত্ত বিষয়ক বাক্যের সহিত কোন বিরোধ ঘটে না। কারণ, এই বিরুদ্ধ ইঞ্জিয়োপাত্তদ্বয়, একই বস্তুর সহিত সম্পর্কিত হইলেও, তাহার শরীরের অংশ কিংবা সাক্ষাৎ ধর্ম নহে। এইভাবে, প্রত্যক্ষজ্ঞানের তাত্ত্বিক ও যথাযথ বর্ণনা দেওয়ার কাজে, সাধারণ ভাষা হইতে ইঞ্জিয়োপাত্তীয় ভাষা অধিক সুবিধাজনক। কিন্তু তাই বলিয়া ‘টেবিল’ ‘চেয়ার’ প্রভৃতি জড়পদার্থবাচকশব্দদ্বারা যে সব তথ্যের বর্ণনা দেওয়া হয়, ইঞ্জিয়োপাত্ত শব্দদ্বারা যে তাহা হইতে সম্পূর্ণ বিভিন্ন রকম তথ্যের নির্দেশ করা হয়, এমন নহে, ইহাও ঠিক নয় যে, প্রত্যক্ষজ্ঞানের সঠিক বর্ণনা একমাত্র ইঞ্জিয়োপাত্তীয় ভাষাতেই সম্ভবপর। বস্তুজগতের একই তথ্য নানা ভাষায় ব্যক্ত করা সম্ভবপর, ইঞ্জিয়োপাত্ত-ভারী দার্শনিক যখন বলেন, ‘আমি একটি ধূসর বর্ণের আবর্জুল চক্ষুরূপাত্ত অনুভব করিতেছি,’ তখন তিনি নিম্নলিখিতভাবেও আপন মনোভাব প্রকাশ করিতে পারিতেন :— “আমি একটি জড়দ্রব্য দেখিতেছি—তাহা ধূসর ও আবর্জুল দেখাইতেছে, অথবা অল্পভবে সে রকম ভাসিতেছে (কে জানে, হয়ত, আসলে সেটি নীল ও গোল)।” যদি এমন হয় যে, আমার লক্ষ্যস্থলে ধূসর দেখাইতে পারে, এমন কিছু আদৌ নাই, তাহা হইলে বলা যাইতে পারে, “সেখানে একটি ধূসর জড়দ্রব্য আছে এই রকম দেখাইতেছে অথবা অল্পভবে ভাসিতেছে।” এইভাবে যেসব ইঞ্জিয়োপলব্ধির বর্ণনায় ‘দেখিতেছি’ শব্দের প্রয়োগে বিরোধ ঘটিবার সম্ভাবনা, সে সব স্থলে ‘দেখাইতেছে’ কিংবা ‘আছে বলিয়া দেখাইতেছে’ এবস্থিধ আভাসীয় শব্দের প্রয়োগে বিরোধ পরিহার সম্ভবপর।

দৈনন্দিনভাষার প্রয়োগরীতি কিয়ৎপরিমাণে বদলাইয়া লইলে, উহার সাহায্যেও এ সব ইঞ্জিয়োপলব্ধির স্বার্থ বর্ণনা দেওয়া একেবারে দুর্ঘট হইবে না। সাধারণ ভাষায় যে সব স্থলে ‘দেখিতেছি’ শব্দের প্রয়োগে বিরোধ উপস্থিত হয়, প্রণিধান

করিলে বুঝা যাইবে, সে সব স্থলে 'দেখিতেছি' শব্দের অর্থের ভিত্তর নিম্নলিখিত স্থচনাগুলিও উহা অথবা গৃহীত থাকে :—

১। বাহা যেক্রমে দেখিতেছি. তাহা ঠিক সেক্রমে বাস্তববেণে বর্তমান।

২। দৃষ্টিভঙ্গির পরিবর্তনে দৃষ্টরূপের পরিবর্তন সাধিত হইলেও, তদ্বারা বস্তুর রূপ পরিবর্তন ঘটে না।

ইহাদের ভিতর প্রথম নিয়মটির গুরুত্ব অধিক। যেখানে ইহার বাস্তবক্রম হয়, সেখানে আমরা 'দেখিতেছি' শব্দের প্রয়োগ করিতেই কুণ্ঠিত হই। যদি আমরা বুঝিতে পারি যে, আমাদের অল্পভূতরূপ বস্তুর বাস্তবরূপ হইতে পৃথক, তাহা হইলে, আমরা ভুল সংশোধন করিয়া বলি, 'দেখিয়াছিলাম,' ঠিক এরকম বলা যায় না, তবে, দেখিতেছি বলিয়া বোধ হইতেছিল।' দ্বিতীয় নিয়মটিও বেশ প্রয়োজনীয়, সন্দেহ নাই : কিন্তু উহা যে একেবারে অপরিহার্য এমন নহে। অর্থাৎ যদি কেহ বলে যে, দৃষ্টিভঙ্গির পরিবর্তনে বস্তুর রূপপরিবর্তন ঘটে, তবে তাহার উক্তিদ্বারা তর্কশাস্ত্রীয় কোন নিয়মের ভঙ্গ হইবে না। একই বস্তুতে ভিন্ন ভিন্ন বিবৃতিবর্ধক একই সময়ে একই সম্বন্ধে থাকা অযৌক্তিক বটে : কিন্তু দৃষ্টিভঙ্গির পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে বস্তুর রূপান্তরঘটা অসম্ভব নহে ; কারণ দৃষ্টিভঙ্গির পরিবর্তন কাল ও সম্বন্ধের পরিবর্তনের উপর নির্ভরশীল, চারটা পাঁচ মিনিটের সময় 'ক'বিন্দুতে দাঁড়াইয়া যখন একটি বস্তুকে বৃত্তাকৃতিরূপে দেখিয়াছিলাম, তখন তাহাতে বৃত্তাকৃতিই বর্তমান ছিল, এবং চারটা দশ মিনিটের সময় 'খ' বিন্দুতে দাঁড়াইয়া যখন ঐ বস্তুটিকেই ডিম্বাকৃতিরূপে দেখিতেছি, তখন তাহার পূর্ণাকৃতি বদলাইয়া ডিম্বাকৃতি হইয়াছে,—এইরূপ বাক্যপ্রয়োগ আমাদের এই পরিমার্জিত নূতন ভাষার নববিধানে দোষাবহ হইবে না। তবে কি বুঝিতে হইবে বস্তুটি আসলে গোল নয় ? হাঁ, চারটা পাঁচমিনিটের সময় 'ক' বিন্দু হইতে গোল হইলেও, চারটা দশ মিনিটে 'খ' বিন্দু হইতে গোল নয়, এরকম ঐচ্ছজালিক অদলবদল সম্ভবণর মনে করিলে, আমি যাহা যেভাবে দেখি, তাহাকে কখনও মিথ্যা বলিয়া প্রতিপন্ন করার প্রয়োজন থাকিবে না। মকমরীটিকার সম্পর্কেও 'সত্য' শব্দের ব্যবহার অগ্রাঘ হইবে না। তবে স্বীকার করা দরকার হইবে যে আমাদের উপলব্ধ সত্যবস্তুগুলির ভিতর অনেকগুলি অত্যন্ত ক্ষণস্থায়ী, এবং অনেকগুলি সকলের দৃষ্টিগম্য নহে। এ রকম ক্ষণভঙ্গুর বস্তু এবং বস্তুধর্মকে সত্য বলিয়া ধারণা করিলে, সংসারধর্ম পালন করা দুষ্কর ব্যাপার হইলেও, এই রকম ধারণা ভ্রমত : বিরোধাত্মক নহে।

স্তবরাং ইঙ্গিরোপান্তর্ভাবী যদি মনে করেন যে, তাঁহার বক্তব্য ইঙ্গিরোপান্তর্ভাবীত অগ্রভাষায় সম্যক্ ব্যক্ত করা অসম্ভব, তাহা হইলে তিনি ভুল করিবেন। অবশ্য, সকল দিক বিবেচনা করিলে স্বীকার করিতে হয় যে, প্রাকৃতজ্ঞানের প্রামাণ্যালোচনায় ইঙ্গিরোপান্তর্ভাবী ভাষা অগ্রান্ত ভাষা অপেক্ষা বেশী সুবিধাজনক। তাই শ্রীযুক্ত এয়ার্ডও য়ীর মতামত এই ভাষাতেই প্রকাশ করিয়াছেন।

ইঙ্গিরোপান্তসংক্রান্ত আলোচনায় নিম্নলিখিত প্রশ্নগুলির গুরুত্ব সর্ববাদিসম্মত।

(ক) ইঙ্গিরোপান্তে এমন কোন ধর্ম বা গুণ প্রতিভাত হইতে পারে কি, যাহা উহাতে বাস্তবিক পক্ষে নাই ?

(খ) উহাতে এমন কোন ধর্ম বা গুণ থাকিতে পারে কি, যাহা উহাতে মাঝে মাঝে প্রতিভাত হয় না ?

(গ) ইঞ্জিয়োপাত্তকে জ্ঞাতার মন অথবা মস্তিষ্কের অন্তর্গত বলিয়া ধাৰ্য্য করা যায় কিনা? গেলে, কী অর্থে?

এ সব প্রশ্ন লইয়া দার্শনিকদের ভিতর বাদবিবাদ কম হয় নাই, কিন্তু আজও উৎসাহের সম্বন্ধে কোন সর্বজনমাত্র সিদ্ধান্তের সন্ধান পাওয়া যায় না। শ্রীযুক্ত এয়ার বলেন, প্রাকৃতজ্ঞান অথবা তাহার বিষয়বস্তুর স্বরূপ বিচার করিয়া, এ সব প্রশ্নের সমাধানকারক উত্তর দেওয়া অসম্ভব, কারণ, ইঞ্জিয়োপাত্ত বলিতে, কোন নূতন বস্তু বা বস্তুর কোন নূতন ধর্ম বুঝায় না, উহা একটা প্রস্তাবিত নূতন পরিভাষামাত্র। আলোচ্য প্রশ্নগুলির উত্তরদ্বারা শুধু এই নূতন পরিভাষার ব্যবহার বিধি নির্ণীত হইবে, এই যা। কিন্তু কোন নূতন ভাষার প্রয়োগবিধি কী হইবে, তাহা আমরা স্থবিধা বুঝিয়া যেরূপ ইচ্ছা তাহাই নির্ধারণ করিতে পারি। সুতরাং যে সব স্থবিধার জগৎ এই নূতন পরিভাষার সৃষ্টি, সেগুলি যাহাতে অক্ষুর থাকে, এমনভাবে প্রশ্নগুলির উত্তর দেওয়া উচিত হইবে, এখন, ইঞ্জিয়োপাত্ত শব্দের একটা প্রধান স্থবিধা এই যে, উহার ব্যবহার দ্বারা, প্রমাপ্রত্যক্ষের বেলা ত বটেই, ভ্রমপ্রত্যক্ষের বেলাও, যাহা সাক্ষাৎ যে রকম ভাবে জানি, তাহাকে ঠিক সেই রকম ভাবেই অস্তিত্ববান বলিয়া নির্দেশ করা সম্ভবপর হয়; আধুলি সম্পর্কিত বর্জুল ও আবর্জুল উভয় ইঞ্জিয়োপাত্তই সমানভাবে সত্য, কিন্তু ইঞ্জিয়োপাত্তের প্রতিভাত ধর্ম তাহার স্বধর্ম হইতে পৃথক হওয়া সম্ভব বলিয়া মানিলে উক্ত স্থবিধাটুকু জলাঞ্জলি দিতে হয়। কারণ, প্রতিভাতরূপটিকে তখন আর 'আছে' বলিয়া নির্দেশ করা যুক্তিসঙ্গত হয় না। জড়বস্তুবাচক শব্দের সহিত 'আছে' শব্দের প্রয়োগ করিতেহইলে, যেমন স্বরূপ ও অবস্থাসের পার্থক্য অবশ্যস্বীকার্য ইঞ্জিয়োপাত্তশব্দের বেলাও তাহাই ঘটিবে। এবং তাহা হইলে এই নূতনশব্দে ব্যবহারদ্বারা দার্শনিক বাগাড়ম্বরবৃত্তি ছাড়া অল্প কোন প্রয়োজন সাধিত হইবে কিনা সন্দেহজনক। সুতরাং ইঞ্জিয়োপাত্ত শব্দটি যে-উদ্দেশ্যে রচিত হইয়াছে তাহা স্মরণে থাকিলে, উপরিলিখিত প্রশ্নগুলির ভিতর প্রথম দুইটির 'না' উত্তরই সমীচীন বলিয়া গণ্য হইবে। অর্থাৎ যাহা ইঞ্জিয়ামুত্বে প্রতিভাত হয় না এমন ধর্ম ইঞ্জিয়োপাত্তে নাই, এবং যাহা ইঞ্জিয়োপাত্তে প্রতিভাত হয় তাহা অবশ্যই সেখানে আছে—এইরূপ মানিয়া লওয়াই উক্ত উদ্দেশ্যের পক্ষে অসুস্থ, অতএব সমীচীন হইবে। কিন্তু এইরূপ নিয়ম মানা না মানা আমাদের স্বাধীন ইচ্ছার উপর, স্থবিধার উপর, নির্ভর করে। উহা না মানিলে—যে বস্তুস্থিতির অপলাপ কিংবা যুক্তিশাস্ত্রের অবহেলা হইবে, এমন নহে। তবে, এরকম নিয়মদ্বারা ভ্রম ও প্রমার পার্থক্যনির্ণয়ে স্থবিধা হইবে, এই যা।

ইঞ্জিয়োপাত্তের স্থান মনের ভিতরে কি বাহিরে, এই প্রশ্নের উত্তর দিতে গিয়া শ্রীযুক্ত এয়ার বিজ্ঞানবাদের সমালোচনা করিয়াছেন। বিজ্ঞানবাদীর মতে, সকল বস্তুই মানসিক, কারণ, 'ধাকা' মানেই 'অনুভূত হওয়া', অননুভূত-পদার্থ অর্থাৎ জড়বস্তুর অস্তিত্ব অসম্ভব। কিন্তু এই মতের স্বপক্ষে যুক্তি কী? "অজ্ঞাত বস্তু আছে" এই বাক্যপ্রয়োগে তর্কশাস্ত্রীয় কোন নিয়মের ভঙ্গ হয়, অথবা বস্তুশাস্ত্রের কল্পনার দ্বারা এই বাক্যে কোন স্ববিरोধ রহিয়াছে, ইহা নিশ্চয়ই সঙ্গত হইবে না। হয়ত বিজ্ঞানবাদী আপত্তি করিবেন—অজ্ঞাতবস্তুর অভাব না বদলাইলে, অর্থাৎ ইহার অজ্ঞাতত্ব লোপ না পাইলে, উহার সম্বন্ধে 'জ্ঞাত'শব্দের প্রয়োগ অসমঞ্জস; অথচ জ্ঞানব্যতীত বস্তুর অস্তিত্ব নির্ধারণের উপায়ান্তর নাই; এতএব অননুভূত বস্তুর অস্তিত্বপ্রকাশক বাক্যে বিশ্বাস করিবার যথাবোধ্য কারণ খুঁজিয়া পাওয়া অসম্ভব।

কিন্তু এই আপত্তি বিচারে টিকিবে না। “আমার অলঙ্কিতে রাগাধরে বিড়াল চুঁকি-
 যাছে” এই বাক্যের সত্যতা শেষপর্যন্ত প্রত্যক্ষজ্ঞানদ্বারাই অবধারণ করিতে হয়
 বটে, তবু ঐ সত্যতা আমার জানা না জানার উপর নির্ভর করেনা—আমি জানি
 বা না জানি, বাক্যটি যদি সত্য হয় তবে তাহা সত্যই থাকিবে। অবশ্য, এইরূপ
 বাক্যের সত্যতা স্ব-তন্ত্র কিংবা অন্ত-নিরপেক্ষ নহে। ইহাদের স্বার্থা নিম্ননিখিতরূপ
 বাক্যের সত্যতা দ্বারা নির্ধারিত হয়। যথা, যদি রাগাধরে আমার দৃষ্টি পৌছাইত,
 তাহা হইলে সেখানে একটি বিড়াল দেখিতে পাইতাম। শ্রীযুক্ত এম্বা এম মতে
 ‘অনুভূত বস্তুর অস্তিত্বে বিশ্বাস করা, আর এবিধ যদি—তবে’ যুক্ত বাক্যে বিশ্বাস
 করা, একই কথা। এরকম বাক্যে ‘যদি’ শব্দ নির্দিষ্ট যে সত্ত্বের উল্লেখ থাকে,
 বাস্তবে তাহার সম্পত্তি ঘটক বা না ঘটক, তাহাতে বিধানটির সত্যত্বের কোন হানি
 হয় না অর্থাৎ রাগাধরে আমার দৃষ্টি না পৌছাইলে, উক্ত বাক্যটি যে মিথ্যা হইয়া
 যাটবে, এমন নহে। “অনুভূত বস্তুর অস্তিত্ব” অথবা “বস্তুর জ্ঞাননিরপেক্ষ সত্তা”
 বলিতে, আমরা এইপ্রকার সর্বস্বচক বাক্যের সর্বসম্পত্তিনিরপেক্ষ সত্যতা বুঝিয়া
 থাকি—এর বেশী কিছু নহে। অতএব ‘অনুভূত বস্তুর অস্তিত্ব’ এই শব্দসমূহের
 অর্থ বক্ষ্যাপ্তের দ্বারা কোন স্ববিবোধ বর্তমান নাই। সুতরাং “সকল অস্তিত্ববান্
 পদার্থই মানসিক” এরকম কথা প্রথমে তর্কবিজ্ঞানের সাহায্যে সমর্থন করিয়া, তাহার
 পর ইঞ্জিয়োপাত্তকে মানসিক বস্তু বলিয়া প্রতিপাদন করা অসম্ভব। (পৃঃ ৬৭)।

এখন দেখা যাউক, ইঞ্জিয়োপাত্ত (সেন্সিবিলে) অথবা অনুভূত ইঞ্জিয়োপাত্তের
 সত্তা স্বীকার করা সমীচীন কিনা। “আমার অজ্ঞাতসারে অমুক জড়বস্তু আছে”
 এই বাক্যের সত্যতা নির্ধারণ করিতে হইলে, অসংখ্য সর্বস্বচক বাক্যের সাহায্য
 লইতে হয়; যথা, যদি ‘অ’বিন্দু হইতে “আ” আলোকে, ‘ই’ দূরত্বে, ‘উ’কোণে...
 কেহ তাকায়, তবে সে ‘প’ আকৃতি, ‘ক’রঙ; ‘ব’ আকারের... একটা কিছু দেখিবে;
 আবার যদি ‘ক’ বিন্দু হইতে, ‘খ’ আলোকেতাকায়, তবে ‘ত’ আকৃতি, ‘খ’রঙ
প্রভৃতির একটা কিছু দেখিবে; ... ইত্যাদি। এবং এই অসংখ্য
 সত্যীয় বাক্যের নির্দেশ না করিয়া সংক্ষেপে বলা যাউতে পারে যে, অমুকস্থলে ‘চ’
 নামক একটা জড়বস্তু আছে। সুতরাং অনুভূত জড়বস্তুর অস্তিত্ব মানিলে, যথেষ্ট
 লাঘবের ব্যবস্থা হয়। কিন্তু ইঞ্জিয়োপাত্তের বেলা সেরকম কোন সুবিধা দেখা যায়
 না। আমরা পূর্বেই স্থির করিয়াছি যে, এক ইঞ্জিয়োপাত্ত শুধু একটিমাত্র বিশিষ্ট রঙ
 বা আকৃতি প্রভৃতির নির্দেশক হইবে। সুতরাং “আমার অজ্ঞাতসারে অমুক ইঞ্জিয়ো-
 পাত্তটি অমুকস্থলে আছে” এই বাক্যের স্বার্থাত্ম্য শুধু একটি সত্যীয়বাক্যের সত্যতা-
 দ্বারাই অবধারণিত হইতে পারে। অর্থাৎ এই সত্যীয়বাক্যটি যতটুকু তথোর বর্ণনা দেয়
 ইঞ্জিয়োপাত্তের অস্তিত্ববাচক বাক্যটি তাহা অপেক্ষা অধিক তথ্য প্রকাশ করিতে
 সমর্থ নহে। কাজেই, অনুভূত ইঞ্জিয়োপাত্তের সত্তা মানিয়া বিশেষ সুবিধা বা
 লাভ নাই। তাই সর্বস্বচক বাক্য কিঞ্চিৎ দীর্ঘকায় হয় বলিয়া, উহার পরিবর্তে
 ‘ইঞ্জিয়োপাদ্য’ (অর্থাৎ অনুভূত ইঞ্জিয়োপাত্ত) শব্দের ব্যবহার সুবিধাজনক হইতে
 পারে। যথা, যদি “কেহ ‘অ’-বিন্দু হইতে ‘আ’ আলোকে.....তাকায়, তবে সে
 ‘ই’ ইঞ্জিয়োপাত্ত অনুভব করিবে” এই লম্বা বাক্যটির পরিবর্তে বলা যাউতে পারে,
 “অমুকস্থলে একটি ‘ই’ ইঞ্জিয়োপাদ্য রহিয়াছে।”

যদি ‘মানসিক বস্তু’ বলিতে রাগদ্বেষ স্বখদুঃখাদির দ্বারা মনের অবস্থা বা বৃত্তি-
 বিশেষ বুঝায়, তাহা হইলে, ইঞ্জিয়োপাত্ত অমূলক অবস্থায় থাকে না” এই বাক্যদ্বারা

ইঙ্গিরোপান্তের মানসিকত্ব নিম্নস্ব হয় না। ইঙ্গিরোপান্তকে মানসিকবস্তুরূপে নির্দেশ করিলে, খুব স্নেহ, ইহাই প্রকাশ করা হয় যে, ইঙ্গিরোপান্তের অথবা অস্থপনক ইঙ্গিরোপান্তের অস্তিত্ব নাই; অথচ, এবিধ নির্দেশদ্বারা, ইঙ্গিরোপান্তের স্বরূপ সম্বন্ধে (উহা বাগ্‌দেবাদির দ্বারা মনের বৃত্তিবিশেষ কিনা এই প্রকার) অথবা সন্দেহ উঠা সম্ভবপর। প্রত্যক্ষাত্মভবের সাক্ষাৎ বিষয় ছাড়া অস্তিত্বকে ইঙ্গিরোপান্ত শব্দে অভিহিত করিবনা, এই সংস্কল্পের ভিতর, এমন কোন স্বীকৃতি নাই যে, ইঙ্গিরোপান্ত শব্দটি মনোবাহ্য জড়বস্তুর বর্ণনায় ব্যবহৃত হইতে পারিবে না।

ইঙ্গিরোপান্তের বর্ণনায়, সাধারণতঃ “ইহা ঘট” “উহা দোয়াত”, এবিধ বাক্যের ব্যবহার হয়। অত্রত্য ‘ঘট’ ‘দোয়াত’ প্রভৃতি শব্দগুলি জড়বস্তুর নির্দেশক। অর্থাৎ জড়বস্তুবাচক শব্দ বহিঃপ্রত্যক্ষের বর্ণনার সাধারণবাহন। এখন, কোন কোন দার্শনিক ইঙ্গিরোপান্তবাচক শব্দকে তাহার বাহন করিতে চাহেন। ইহাতে আপত্তি করিবার হেতু নাই; কারণ, একই তথ্য বিবিধ পরিভাষায় ব্যক্ত করা সম্ভবপর। তথাপি, যদি কেহ মনে করে যে, কোন বাংলা বাক্যের যেরূপ ছব্ব ইংরাজী তরজমা হইতে পারে, তেমনি জড়পদার্থীয় বাক্যের ইঙ্গিরোপান্তীয় ভাষায় অবিকল অনুবাদ করা সম্ভব, তাহা হইলে, তাহার ভুল হইবে। “আমি চেয়ারে বসিয়াছি” এই কথার পরিবর্তে, যদি বলা যায় যে, “আমি একটি ধূসর ও মৃণ্ম ইঙ্গিরোপান্তের উপর বসিয়াছি,” অথবা “আমি একটি জায়মান ধূসর ও মৃণ্ম ইঙ্গিরোপান্ত এবং তদ্বিধ কতকগুলি ইঙ্গিরোপান্তের একটি বর্গবিশেষের উপর বসিয়াছি,” তাহা হইলে, শুধু যে অদ্ভুত শুনাইবে, এমন নহে, কিন্তু এই অদ্ভুত অর্থ বাহির করাও দুষ্কর হইবে। ইহার কারণ, জড়পদার্থীয় ভাষার প্রয়োগরীতি ইঙ্গিরোপান্তীয় ভাষার প্রয়োগরীতি হইতে সম্পূর্ণ পৃথক। তাহা ছাড়া জড়পদার্থীয় বাক্যের বক্তব্য ইঙ্গিরোপান্তীয় ভাষায় প্রকাশ করিতে গেলে, অসংখ্য বাক্যের প্রয়োজন। কারণ, ‘ঘট’ বলিতে যাহা বুঝি, তাহা নানা অবস্থায় নানাভাবে প্রতিভাত হয়, এবং এই সব সম্ভবপর অবস্থার সংখ্যা অনন্ত বলিয়া, ঘটের প্রতিভাত-রূপ অথবা ঘটসংক্রান্ত ইঙ্গিরোপান্তের সংখ্যাও অনন্ত। তবু, জড়বস্তু বলিতে ইঙ্গিরোপান্ত হইতে অভ্যস্ত ভিন্ন কোন পদার্থ বুঝায়, অথবা ইঙ্গিরোপান্ত ত বুঝায়ই, অধিকন্তু তদতিরিক্ত অল্প কিছুও বুঝায়—এমন নহে। জড়বস্তুবাচক শব্দে যে-তথ্যের বর্ণনা দেওয়া হয়, ইঙ্গিরোপান্তবাচক শব্দে তাহাই ব্যক্ত হইয়া থাকে। তবে, জড়ীয় ভাষায় যে-তথ্য প্রকাশ করিতে ঘটপটাদির দ্বারা একটিমাত্র শব্দের প্রয়োজন, সেই তথ্যই ইঙ্গিরোপান্তীয় ভাষায় প্রকাশ করিতে হইলে, ইঙ্গিরোপান্তবাক্যক অসংখ্য শব্দের ব্যবহার করিতে হয়।

অনেক দার্শনিক মনে করেন, নিজের মন হইতে পৃথক্ অল্প মনের অস্তিত্ব জানা অসম্ভব। কারণ স্বাতিরিক্ত মনকে জানিতে হইলে, তথাকার কোন অস্থভবের সহিত সাক্ষাৎ পরিচয় ঘটা দরকার; অথচ, যে অস্থভব একের মানসিক ইতিহাসের ঘটনা, তাহা অন্তের মানসিক ইতিহাসের অন্তর্গত নয়। আলোচ্যমান গ্রন্থের তৃতীয় পরিচ্ছেদে শ্রীযুক্ত এনার এই মতের প্রতিবাদে দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছেন যে, যদিও একই অস্থভবকে বিভিন্ন মনের অন্তর্ভুক্ত বলিয়া নির্দেশ করা আমাদের প্রাত্যহিক ভাষার নিয়মদ্বারা অসম্ভবোচিত নয়, তথাপি এইরূপ বাক্যপ্রয়োগে কোন বৌদ্ধিক বিরোধের উৎপত্তি হয় না; অর্থাৎ একের মনোভুক্ত অস্থভব অন্তের মনে থাকিতে পারে। তর্কশাস্ত্রীয় নিয়মে বেশ সম্ভবপর। (১৬৯ পৃঃ)। সুতরাং মনতিরিক্ত মন

আছে, এইরূপ উহ বা আন্দাজ (হাইপথেসিস) বাস্তবে ভ্রান্ত বলিয়া প্রমাণিত হওয়া সম্ভবপর হইলেও, অধৌক্তিক কিংবা অসম্ভাবিত নহে। “বর্তুল আয়তক্ষেত্র আছে”, এই কথা যেমন স্ব-বিরোধী এবং অসম্ভাবিত, “আমা-হইতে পৃথক্ মন আছে”, এই কথা তেমন নহে। একবার স্বাতিরিক্ত মনের সহিত সম্ভাবিত বলিয়া স্বীকার করিলে তাহার পক্ষসমর্থক অগ্রাঙ্ক যুক্তিগুলিও বেশ বলবৎ বলিয়া প্রতীয়মান হইবে। এই সব যুক্তি মূল্যতঃ সাদৃশ্যমূলক।

চতুর্থ পরিচ্ছেদে কাৰ্য্যকারণ নিয়মের বিস্তৃত আলোচনা করা হইয়াছে। তাহার সারমর্ম এই। কাৰ্য্যকারণ নিয়মে বিশ্বাস না থাকিলে-যে মানুষের চিন্তাধারাই ব্যাহত হইয়া যাইত, তাহা নহে। নিয়মটি সাংখ্যিক কিনা, তাহা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য ঘটনাবলীর পর্য্যবেক্ষণ ছাড়া নির্ধারণ করা অসম্ভব। কিন্তু সে রকম পর্য্যবেক্ষণদ্বারা জগতের প্রত্যেক অংশেই-যে কাৰ্য্যকারণ নিয়ম ধরা পড়ে, তাহা নহে। সুতরাং উহার সার্বত্রিকতা মানার স্বপক্ষে যথেষ্ট যুক্তির অভাব। অবশ্য যে সব স্থলে কোন প্রত্যাশিত নিয়মের ব্যাঘাত দেখা যায় সেখানেও আমাদের অলঙ্কিতে অল্প কোন নিয়ম বিচ্যুত আছে, এইরূপ উহ বা আন্দাজ অধৌক্তিক নয়; বরং উহাতে নূতন নিয়ম আবিষ্কারে সাহায্য হইতে পারে। তবু, সেখানে-যে কাৰ্য্যকারণ নিয়ম বাস্তবিকই আছে, তাহা প্রমাণিত হয় না। (পৃ: ২২০)

সে বাহা হউক, একথা মানিতেই হইবে যে, অনন্তভাবে ঘটনা এবং অল্পভূত ঘটনার ভিতর, কারণ ও কাৰ্য্যের সম্বন্ধ লাগাইতে যাওয়া অধৌক্তিক। অর্থাৎ প্রত্যক্ষের ব্যাখ্যা দিতে যাইয়া, যাহারা উহার কারণরূপে কোন অজ্ঞেয় বস্তুর নির্দেশ করে, তাহাদের মত যুক্তিহীন। ইন্দ্রিয়োগাপাত্তের যদি কোন কারণ থাকে, তবে ইন্দ্রিয়োগাপাত্তেই তাহার সন্ধান মিলিবে—কোন কারণধর্মাবিহিত ইন্দ্রিয়াতীত বস্তুতে নহে।

পঞ্চম পরিচ্ছেদে ইন্দ্রিয়োগাপাত্তীয় ভাষায় জড়বস্তুর গঠন নিরূপণের চেষ্টা হইয়াছে। জড়বস্তুবাচক শব্দের ব্যবহার দ্বারা যে সব ইন্দ্রিয়োগাপাত্তের বর্ণ বা শ্রেণীর নির্দেশ করা আমাদের ঈপ্সিত, তাহাদের স্বরূপ কী অথবা কীরকম সম্বন্ধ দ্বারা এই সব বর্ণের ইন্দ্রিয়োগাপাত্তগুলি পরস্পরের সহিত একত্রিত বা সংহত হয়, এসব প্রশ্নের আলোচনা করা হইয়াছে। স্থানাভাবহেতু এখানে তৎসম্বন্ধে অধিক কিছু বলিতে পারা গেলনা।

ঔষুত এদ্বারের ঈক্ষণবাদ অত্যাধুনিক বৈজ্ঞানিক চিন্তাধারার দার্শনিক প্রতিবিম্ব। ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষের সম্পূর্ণ অগম্য অথবা তাহার সহিত একেবারে অসম্বন্ধ—এরূপ অপ্রাকৃত জিনিষের অস্তিত্বে বিশ্বাস করা বৈজ্ঞানিক চিন্তাধারার ধাতুবিদ্ধ। কিন্তু প্রাকৃতজ্ঞানের উৎকর্ষের প্রথম ধাপে, ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষের অজ্ঞাততায় যে অন্ধ ভ্রম এবং অগাধ বিশ্বাস পড়িয়া বৈজ্ঞানিকগণ সত্যক্ষেপে প্রবৃত্ত হইয়াছিলেন, তাহা আমাদের অত্যাধুনিক যুগে অনেক পরিমাণে শিথিল হইয়া, বেশ একটু সৌম্যাকার ধারণ করিয়াছে। ইংলণ্ডীয় দার্শনিকদের ভিতর বাট্রীও রাসেলকে এবাধিধ অতিরেক-বর্জিত ঈক্ষণবাদের পুরোধিত বলা যাইতে পারে। এদ্বাৰ্ তাহারই মতের সমর্থন করিয়াছেন, এইরূপ বলিলে অগ্রাঙ্ক করা হইবে না। কিন্তু সমর্থনভঙ্গিটি তাহার নিজস্ব। তিনি স্পষ্ট স্বীকার করেন যে, সর্বপ্রকার প্রাকৃতজ্ঞানেই ভ্রান্তির সম্ভাবনা থাকে। যৌক্তিক যুক্তি কিংবা সাক্ষ্য ইন্দ্রিয়ানুভূতি, কিছুতেই ঘটাদিজন্যবিশেষের সন্তোভ্য আামতীয় নিশ্চরতার সহিত নির্ধারণযোগ্য নহে। কিন্তু তাই বলিয়া স্ব-যুক্তিকে নয় নশ্বরনে যখন কোন বস্তু সাক্ষ্য অনুভব করি, তখন আমাদের

এই জ্ঞান যে ভ্রান্ত, তাহা প্রতিপাদন করাও প্রায় অসম্ভব। বরং, বিভিন্ন ইঞ্জিয়, জ্ঞাতা এবং অজ্ঞাত উপায়ে পরীক্ষিত হওয়ার পর, যে সব ঘটাদি প্রাকৃতজ্ঞান ভ্রান্ত বলিয়া প্রতিপন্ন হয় না, তাহাদের ভ্রান্তিসম্ভাবনা একেবারে তিরোহিত না হইলেও, নিতান্তই উপেক্ষণীয়। প্রত্যুত এরূপ প্রাকৃতজ্ঞান-যে ভুল, একথা কেবল বৌদ্ধিক যুক্তিতে প্রমাণ করা একেবারে অসম্ভব। তাহা ছাড়া, যে কোন প্রাকৃতজ্ঞানবিশেষের সত্যতায় সন্দেহের স্থান থাকিলেও, সর্বপ্রাকৃত জ্ঞান সম্বন্ধে এবিধ সন্দেহের অবকাশ নাই। কোন বস্তুকে যখন নীল বলিয়া দেখি, তখন সন্দেহ হইতে পারে, উহা বাস্তবিকই নীল কিনা। কিন্তু অত্রত্য সন্দেহের সহিত এই বিশ্বাসও জড়িত থাকে যে, উহার নিকটে যাইয়া ভাল করিয়া লক্ষ্য করিলে, এই সন্দেহ দূরীভূত হইবে। অর্থাৎ যে কোন প্রাকৃতজ্ঞান সম্পর্কেই সংশয় উঠুক না কেন, ঐ সংশয়ের ভিতর এই ইঙ্গিতও রহিয়া যায় যে, অগ্র এক বা একাধিক প্রাকৃতজ্ঞানদ্বারা তাহা দূর করা সম্ভব। কিন্তু যদি ভূত, বর্তমান ও ভবিষ্যৎ সর্বপ্রাকৃতজ্ঞানই সর্বদার অগ্র সংশয়-পন্ন হইত, তাহা হইলে সংশয় দূর করার কোন উপায় না থাকায়, উক্ত ইঙ্গিতটি নিরর্থক হইয়া পড়িত। সুতরাং যে ‘সন্দ্বিদ্ধ’ শব্দের অর্থে এইরূপ ইঙ্গিত আছে, তাহার প্রয়োগও সর্বত্র অপ্রাসঙ্গিক হইয়া যাইত। এই প্রসঙ্গে, আর একটি কথা মনে রাখা কর্তব্য। সন্দেহ দূর করার উপায় উপলব্ধ না হইলেই-যে সন্দ্বিদ্ধ বস্তু মিথ্যা বলিয়া প্রতিপন্ন হয়, এমন নহে। সন্দ্বিদ্ধ শব্দের অর্থ মিথ্যার নিশ্চিতি নয়, কিন্তু সত্যমিথ্যা ব্যাপারে নিশ্চিতির অভাব। “সকল ইঞ্জিয়ানুভবই ভ্রান্ত”, এই বাক্যটি সত্য হওয়া ত দূরের কথা, উহার কোন সামঞ্জস্যযুক্ত অর্থই হইতে পারে না।

কিন্তু আমার মনে হয় না, ইঞ্জিয়ানুভবের সত্যতাসম্বন্ধে দেকাত’ যে সংশয়ের উত্থাপন করিয়াছিলেন, এয়ারের উপরোক্ত যুক্তিদ্বারা তাহার নিরসন সম্ভবপর। ‘ক’কে মিথ্যা বলিলে, ইহা অবশ্যই উহা থাকে যে, ‘ক’ হইতে ভিন্ন অগ্র কিছু সেখানে সত্য (যদিও এমন হইতে পারে যে, ঐ সত্য জ্ঞাতাব নিকট অংশত: অজ্ঞাত)। সুতরাং “সর্ব ইঞ্জিয়ানুভব মিথ্যা”, এই বাক্যের অর্থের ভিতর, “তৎসংক্রান্ত অগ্র কোন অনুভব সত্য”, এই বাক্যার্থটুকু নিশ্চয়ই নিহিত থাকে। অতঃস্থ অধোরেখাঙ্কিত “অনুভব” শব্দটির পরিবর্তে শ্রীযুক্ত এয়ার “ইঞ্জিয়ানুভব” শব্দ ব্যবহার করিতে চাহিবেন। অর্থাৎ তিনি বলিবেন, এক ইঞ্জিয়ানুভবকে মিথ্যা বলিয়া অবধারণ করিলে, সেখানে যে অনুভবটির সত্যতা উহা থাকে, তাহা ইঞ্জিয়জ হওয়া প্রয়োজন। কিন্তু এইরূপ নিয়ম মানিবার স্বপক্ষে আমি কোন বৌদ্ধিক বাধ্যবাধকতা দেখিতে পাই না। অবশ্য, এক ইঞ্জিয়ানুভবকে মিথ্যা বলিবার সময়, সাধারণত: আমরা তৎসংক্রান্ত অগ্র এক বা একাধিক ইঞ্জিয়জ প্রতীতিকেই সত্য বলিয়া গ্রহণ করি। কিন্তু সাধারণত: এইরূপ করিলেও, ইঞ্জিয়প্রতীতির মিথ্যাত্ব-যে ইঞ্জিয়জনিত অনুভবের দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেই পারে না, ইহাও কি সত্যমিথ্যা শব্দের প্রয়োগবিধিতে অনিবাধ্যভাবে সন্নিবিষ্ট রহিয়াছে? “সর্ব ইঞ্জিয়প্রতীতিই ভ্রান্ত,” এই বাক্যটি সত্য হউক মিথ্যা হউক, ইহাকে অর্থশূন্য বাক্যাভাস বলিয়া মনে করিবার কোন যুক্তি নাই। বলা যাইতে পারে যে, ইঞ্জিয়ানুভব ব্যতীত আমাদের ত অগ্র কোন রকম অনুভবই হয় না। কিন্তু একথা অপ্রাসঙ্গিক। কারণ, ইঞ্জিয়জপ্রতীতি ভিন্ন অগ্র প্রতীতি বাস্তবে না ঘটিলেও, ঘটিতে পারিত কিংবা ঘটতে পারে, ইহা অস্বীকার করা যায় না। ইঞ্জিয়জনিত অনুভবের সম্ভাবিতত্ব

তর্কশাস্ত্রীয় নিয়মের উল্লেখ করেন না। সুতরাং 'সর্বইঙ্গিয়ানুভবে'র সম্পর্কে "ব্রাহ্ম" শব্দের ব্যবহার বিরোধাত্মক বাক্যপ্রয়োগ নহে।

ত্রিযুক্ত এয়ার ইঞ্জিনোপাত্তের স্বরূপ সম্বন্ধে যে-মত ব্যক্ত করিয়াছেন, তাহা অংশতঃ অভিনব। এই নূতন মতের সমীচীনতা সম্বন্ধে দুই এক কথা বলিয়া, এই পুস্তক-সমীক্ষণ শেষ করিব। ত্রিযুক্ত এয়ারের মতে, ইঞ্জিনোপাত্ত শব্দটি শুধু এক নূতন পরিভাষার নাম মাত্র; জড়পদার্থীয় ভাষার ব্যবহারবিধি হইতে এই নূতন পরিভাষার ব্যবহারবিধি ভিন্ন হইলেও, তাহাদের বর্ণিতব্য বিষয়-বস্তুটি একই: অর্থাৎ এই দুই ভাষার পারস্পরিক সম্বন্ধ বাংলা ইংরাজী, আরবী প্রভৃতি ভাষার পারস্পরিক সম্বন্ধের সহিত তুলনীয় নহে। আমার কাছে কিন্তু ইঞ্জিনোপাত্ত ও জড়বস্তুর এই সম্বন্ধটি বেশ অদ্ভুত এবং দুর্বোধ্য বলিয়া মনে হয়। জড়পদার্থীয় ভাষায় যাহা "বস্ত্র" শব্দে প্রকাশিত হয় তাহাই ইঞ্জিনোপাত্তীয় ভাষায় 'ক, খ, গ' প্রভৃতি অনন্তসংখ্যক ইঞ্জিনোপাত্তের 'ব' নামধারী একটি বর্ণ বা সমূহ" এই নামে ব্যক্ত হয়। ইহা স্পষ্ট যে, ক, খ, গ প্রভৃতি অক্ষরগুলিকে অর্থশূন্য ধনিমাত্র বলা যাইতে পারে না। যদি উহাদের কোন অর্থ থাকে, তবে সেই অর্থটির সহিত "বস্ত্র" নামক পদার্থটির সম্বন্ধ কী, উহার। বস্ত্রপদার্থের অংশ, না তৎসম্বন্ধ অল্প একটা কিছু, এ সব প্রশ্ন স্বভাবতঃই উদ্ভিত হয়। এবং এই সব প্রশ্নের উত্তরেই, কেহ বলেন, ইঞ্জিনোপাত্ত মানসিকবস্ত্র, কেহ বলেন, উহা জড়বস্তুর অংশবিশেষ, আবার কেহ নির্দেশ করেন যে, উহা মন ও জড়বস্তু হইতে পৃথক তৃতীয় এক রকমের পদার্থ। একই দৈর্ঘ্য "১ মিটার" এই শব্দদ্বারা, অথবা "৩২'৩৭ ইঞ্চি" এই শব্দদ্বারা প্রকাশ করা যাইতে পারে: তাহা ছাড়া, মিটারের ভাষা ইঞ্জির ভাষা হইতে তফাৎও বটে; তবু, যদি কেহ বলে যে, ইঞ্জিশব্দের বাচ্যার্থ এবং মিটার শব্দের বাচ্যার্থ এক, তবে ভুল হইবে না কি? তেমনি "ক, খ, গ..." প্রভৃতির 'ব' নামধারী সমূহ" এই বর্ণনায় যে তথ্যের নির্দেশ হয়, "বস্ত্র" শব্দে সম্ভবতঃ ঐ তথ্যেরই নির্দেশ হইতে পারে। তবু, ক, খ, গ প্রভৃতি উপাদানগুলি 'বস্ত্র' শব্দের সমার্থক হওয়া অসম্ভব। 'ইঞ্চি' ও 'মিটার' শব্দদ্বারা একই দৈর্ঘ্যের বর্ণনা সম্ভব হইলেও, উহাদের বাচ্যার্থ এক নহে। সুতরাং ক, খ, গ প্রভৃতির সহিত বস্ত্ররূপ জড়বস্তুর সম্বন্ধনির্ণয় একটি গ্রাসদগ্ধ সমস্যা, এবং এই সমস্যার উত্তর ইঞ্জিনোপাত্তভাবী দার্শনিকের সুবিধা অসুবিধা অথবা স্বাধীন ইচ্ছার উপর নির্ভর করিতে পারে না। যদি বিচারান্তে দেখা যায় যে, এই সম্বন্ধ নিশ্চিতরূপে ঠিক করা অসম্ভব, তাহা হইলে বরং সোজাভাবে স্বীকার করা উচিত যে, ইঞ্জিনোপাত্ত শব্দটির কোন বোধগম্য বাচ্যার্থই নাই, উহা অর্থহীন ধনিমাত্র এবং উহাদ্বারা দার্শনিক আলোচনার কোন কাণ্ডাই সমাধা হইবে না। আমি যতদূর বৃষ্টি, তাহাতে মনে হয়, ইঞ্জিনোপাত্তশব্দদ্বারা ইঞ্জিনোপাত্তবাদী এমন এক পদার্থের নির্দেশ করিতে চাহেন, যাহা ভ্রম এবং প্রমাণ উভয়প্রকার ইঞ্জিয়ানুভবেরই সাক্ষ্য বিষয়, এবং যাহা উভয় প্রকার অনুভবেরই আলম্বনীভূত জড়বস্তুর সহিত কোন এক সম্বন্ধে সম্বন্ধ। স্বস্থাবস্থায় কুন্দকূলে যে শ্বেতবর্ণ লক্ষিত হয়, এবং ঠিক ঐ সময়ে পাভুরোগী সেখানে যে পীতবর্ণ দেখে, সেই খেত এবং পীত উভয় বর্ণই সমানভাবে সত্য এবং একই সম্বন্ধে কুন্দকূলের সহিত সংশ্লিষ্ট, এইরূপ বিশ্বাসের বশবত্তী হইয়াই, উহার। ইঞ্জিনোপাত্ত শব্দের প্রয়োগ করিয়া থাকেন। কিন্তু উভয় বর্ণকে, সত্যশব্দের একই অর্থে, সত্য বলিয়া নির্দেশ করিলে, কোনটাকেই কুন্দকূলের গায়ে রঙ বলিয়া নির্ধারণ করা যায় না। সুতরাং প্রশ্ন উঠে কুন্দকূলের গায়ে লাগিয়া নাই, অথচ তাহার সহিত সংশ্লিষ্ট আছে, এমন যে শ্বেত, পীত,

দ্বন্দ্ব প্রভৃতি বর্ণ বা চতুঃপাদ, উহাদের স্বরূপ কী? একথা অবশ্য ঠিক যে, একই বস্তুর সম্পর্কে জ্ঞাতার বিভিন্ন অবস্থায় যে সকল বিভিন্ন এবং বিরুদ্ধ ধর্ম প্রতিভাষ্য হয়, তাহাদের প্রত্যেকটিকে সমানভাবে সত্য এবং ঐ বস্তুরই এক প্রকার ধর্ম বলিয়া বর্ণনা করিব, এবিধি সম্বলবাতীত এ সব প্রশ্ন নিরর্থক; এবং এই হিসাবে প্রশ্নগুলি ভাষ্যগত। যদিও এইরূপ বর্ণনা করা না করা আমার স্বাধীন ইচ্ছার উপর নির্ভর করে, তবু এবিধি বর্ণনা যথাযথভাবে বস্তুস্থিতিটিকে প্রকাশ করিতে পারিল কিনা, তাহা কিছুতেই আমার স্বাধীন ইচ্ছার অধীন নয়, তাহা বস্তুস্থিতিরই স্বরূপ আলোচনার নির্ধারণ করিতে হইবে। যদি উক্তবিধ বাক্য বস্তুস্থিতির যথার্থ বর্ণনা দিতে সমর্থ হয়, তাহা হইলে যে ইন্দিয়োপাত্তশব্দের সাহায্যে এই বর্ণনা সম্ভবপর হইল, তাহা নিশ্চয়ই বস্তুগত কোন ধর্মবিশেষের দ্ব্যর্থক হইতে বাধ্য। কিন্তু বস্তুতে সে রকম ধর্ম থাকি অসম্ভব বলিয়া প্রতিপাদিত হইলে, শুধু কয়েকজন দার্শনিকের সঙ্কল্পের দ্বারা ইন্দিয়োপাত্তীয় ভাবের সার্থকতা রক্ষিত হইবে না। অর্থাৎ ইন্দিয়োপাত্তব্যাচ্য পদার্থটির স্বরূপনির্ধারণে অত্যাশঙ্কক, এবং তাহা আবার বস্তুস্বভাবের অমুগামী হওয়া প্রয়োজন। যদি কোন দার্শনিক নিছক তাহার সুবিধা ও খেয়ালমত ইন্দিয়োপাত্তের স্বরূপ নির্ধারণ করিতে যান, তাহা হইলে, উহার সাহায্যে বস্তুস্থিতির বর্ণনা দেওয়া যে অসম্ভব হইবে ইহাত অতি সহজবোধ্য কথা। একই বস্তুসম্পর্কে প্রতিভাত পরস্পরবিরুদ্ধ বিভিন্নধর্মের সকলগুলির সম্বন্ধেই “সত্য” শব্দের প্রয়োগ উচিত কি অমুচিত, ইহা ব্যক্তিগত খেয়াল অনুসারে স্থির করণ জায্য হইবে না; অথচ এই উচিতানোচিতের উপরই ইন্দিয়োপাত্ত শব্দ ব্যবহারের সমীচীনতা নির্ভর করে। এই জগুই রাসেল, ব্রড্, ষ্টাউট, প্রাইস্ প্রভৃতি ইন্দিয়োপাত্তবাদী দার্শনিক ইন্দিয়োপাত্তের স্বরূপ অবধারণের নিমিত্ত এত সূক্ষ্ম বিচার করিয়াছেন। ইন্দিয়োপাত্তব্যাচ্য পদার্থটি কি কেবল কয়েকজন দার্শনিকের কল্পনাবিধৃত মনোনির্মাণ না যুক্তিকাজলময় সাধারণ জগতেও তাহার স্থান আছে—এই সম্বন্ধে আমি এখানে মতামত ব্যক্ত করিতে চাহি না। আমি শুধু বলিতে চাহি যে, ইন্দিয়োপাত্ত শব্দের ব্যবহারবিধি প্রণয়ন করিতে, দার্শনিকরা যদি বস্তুর যথাতথ্যবর্ণনার দিকে দৃষ্টি না রাখিয়া, কেবল নিজেদের স্বাধীন ইচ্ছাই চালান, তাহা হইলে উহা দ্বারা কোন প্রকৃত দার্শনিক সমস্যার সমাধান সম্ভব নয়।

পুস্তকপরিচয়ের স্বল্পপরিসরে ইহার বেশী লেখা ঠিক হইবে না। তাই গ্রন্থকর্মের অন্ত্যস্ত মত সম্বন্ধে আমার বক্তব্য প্রকাশে ক্ষান্ত রহিলাম। তবু, এখানে বলা উচিত হইবে যে, এই পুস্তকে কার্যকারণবাদ এবং যৌক্তিক দৃষ্টিবাদ (লজিক্যাল পজিটিভিজম)—এর যে বিস্তৃত আলোচনা করা হইয়াছে, তাহার প্রশংসা না করিয়া থাকি যায় না।

শ্রীচন্দ্রোদয় ভট্টাচার্য্য।



বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের মুখপত্র
(ত্রৈমাসিক পত্রিকা)

২য় বর্ষ, ৩য় সংখ্যা]

কার্ত্তিক

[১৩৪৯ সাল

সম্পাদক—

শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম্. এ, পি-এছ্.ডি
অধ্যাপক, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়।



সূচীপত্র

কাঙ্ক্ষিক সংখ্যা

বিষয়	পৃষ্ঠা
ধর্ম ও দর্শন—অধ্যাপক শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম্. এ, পি-এচ্. ডি	১৪২
গীতায় ভগবান—শ্রীঅনিলবরণ রায়, এম্. এ	১৬৪
সর্বমুক্তি—মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত শ্রীযোগেন্দ্রনাথ তর্কসাংখ্যবেদান্ততীর্থ	১৭১
সুখ ও দুঃখ—অধ্যাপক শ্রীকল্যাণচন্দ্র গুপ্ত, এম্. এ	১৮২
সম্পাদকীয় ।	২০১
পুস্তক পরিচয়—	২০৫
পরিভাষা—	২০৭

ধর্ম ও দর্শন

অধ্যাপক শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম. এ, পি-এচ, ডি।

ধর্ম ও দর্শনের সম্বন্ধ এই প্রবন্ধের আলোচ্য বিষয়। কিন্তু তাহাদের সম্বন্ধ নির্ণয় করিতে হইলে তাহাদের প্রত্যেকটির অর্থ ও স্বরূপ সম্বন্ধে সঠিক জ্ঞান থাকা আবশ্যিক। অতএব আমরা প্রথমেই বিবেচনা করিতে হইবে যে ধর্ম ও দর্শন বলিতে কি বুঝায় বা কি বুঝা উচিত। যদিও মানব সমাজের ইতিহাসের অতি প্রাচীন যুগ হইতেই উহাদের অভ্যুদয় ও প্রসার দেখা যায়, তথাপি উভয়ের সম্বন্ধেই যথেষ্ট মতভেদ পরিলক্ষিত হয়। এই মতভেদ সাধারণ লোকের মধ্যে সীমাবদ্ধ নহে। বহু জ্ঞানী ও মণীষী ব্যক্তির মধ্যেও এ বিষয়ে প্রবল মতভেদ দেখা যায়। তাহাদের স্বরূপ সম্বন্ধে একরূপ মতভেদ থাকার ফলে তাহাদের সম্বন্ধ বিষয়েও যে মতদ্বৈধ ঘটিয়াছে তাহা স্বাভাবিক ও অপরিহার্য। কারণ, দুইটি বস্তুর স্বরূপের জ্ঞান দ্বারাই তাহাদের সম্বন্ধজ্ঞান নিরূপিত হইয়া থাকে। তাহাদের স্বরূপ সম্বন্ধে আমরা যে ধারণা বা মত পোষণ করি তদনুসারেই আমরা প্রত্যেককে তাহাদের পরস্পর সম্বন্ধ বুঝিতে হইবে। বস্তুর স্বরূপের জ্ঞান ব্যতীত তাহার সম্বন্ধের জ্ঞান হয় না। এক্ষণে ধর্ম ও দর্শনের সম্বন্ধ বুঝিতে হইলে তাহাদের স্বরূপ সম্বন্ধে আলোচনা আবশ্যিক।

ধর্ম শব্দটি বিবিধ অর্থে ব্যবহৃত হইয়াছে। ধর্ম বলিতে সমাজ-হিতকর বিধি (law) বা সুনীতি (morality) বুঝাইতে পারে। প্রথমোক্ত অর্থে বিচারালয়ে ধর্ম্মাধিকরণ এবং দ্বিতীয় অর্থে অহিংসাকে পরম ধর্ম বলা হয়। অথবা ধর্ম বলিতে পুণ্যকর্ম বা শাস্ত্রানুযায়ী আচার বুঝা যাইতে পারে, যেমন যাগযজ্ঞকে ধর্ম্মানুষ্ঠান বলা হয়। ধর্ম অর্থে স্বভাব, গুণ এবং শক্তিও বুঝায়। এই অর্থগুলির উপযোগ যথাক্রমে পশুধর্ম, কালধর্ম, অগ্নির ধর্ম পদনিচয়ে দেখা যায়। আবার ধর্ম শব্দদ্বারা

আমরা পরম্পরাগত সামাজিক আচার-অনুষ্ঠান বা বিহিত কর্ম বুঝিতে পারি। সাধারণতঃ এতদ্ব্যতীত আমরা হিন্দুধর্ম, ক্ষত্রধর্ম প্রভৃতি পদ ব্যবহার করিয়া থাকি। আবার ধর্ম শব্দে ইংরেজিতে যাহাকে 'রিলিজন্' বলে তাহাই আমরা এখন বুঝিয়া থাকি। ধর্ম শব্দটি যদি 'রিলিজন্' শব্দের প্রতিশব্দরূপে ব্যবহার করা যায় তবে তদ্বারা আমরা কোন বিশিষ্ট মনো-বৃত্তি ও উপাসনা পদ্ধতি বুঝিতে পারি।

এই প্রবন্ধে ধর্ম শব্দটি উপরিস্থ শ্রেণীকৃত অর্থে ব্যবহৃত হইবে। এজন্য উহার একটু বিশদ আলোচনা করা কর্তব্য। ধর্ম আমাদের মনের একটা বিশিষ্ট অবস্থা এবং একপ্রকার উপাসনা পদ্ধতি। মনোবিজ্ঞানে মানব-মনের বৃত্তিসমূহকে (functions) তিন শ্রেণীতে বিভক্ত করা হইয়াছে। এই তিন শ্রেণীর মনোবৃত্তির সাধারণ নাম জ্ঞান (cognition), বেদনা (feeling) এবং কৃতি বা প্রযত্ন (conation or volition)। জ্ঞান বলিতে অর্থপ্রকাশ বা অর্থোপলব্ধি বুঝায়। নৈয়ায়িকেরা বলেন যে জ্ঞান, বুদ্ধি ও উপলব্ধি পর্যায়শব্দ। অতএব প্রত্যক্ষ, স্মরণ, মনন, সংকল্প, বিকল্প প্রভৃতি মানসিক ব্যাপার জ্ঞানরূপ মনোবৃত্তির অন্তর্ভুক্ত। বেদনা বলিতে সুখ দুঃখের অনুভূতি, হর্ষ, বিষাদ, বিষ্ময়, ভ্রাঙ্কা, ভক্তি প্রভৃতি মানসিক অবস্থা বুঝায়। কৃতি বা প্রযত্ন অর্থে সজ্ঞানে কৃত যে কোন প্রকার মানসিক বা শারীরিক ক্রিয়া বুঝায়। বাক্, বুদ্ধি ও শরীর দ্বারা সজ্ঞানে কৃত কর্ম মাত্রই প্রযত্নের অন্তর্ভুক্ত। যদিও আমাদের মনোবৃত্তিগুলিকে তিন শ্রেণীতে বিভক্ত করা হইয়াছে, তথাপি একশ্রেণীর বৃত্তি অপরশ্রেণীদ্বয়ের বৃত্তির সহিত অবিচ্ছেদ্যভাবে সম্বন্ধ। বোধহয় আমাদের ব্যবহারিক জীবনে একশ্রেণীর বৃত্তি অপর দুই শ্রেণীর বৃত্তির সহিত সম্পর্কশূন্য হইয়া থাকিতে পারে না। মানবপ্রকৃতির সাধারণ নিয়ম এই যে কোন বস্তুর জ্ঞান হইলেই তদ্বিষয়ে আমাদের প্রীতি বা অপ্ৰীতির ভাব উৎপন্ন হয় এবং বস্তুটিকে উপাদেয় বা হেয় বলিয়া জানিলে আমরা তাহার প্রাপ্তি বা পরিহারের জন্য যত্নবান হই। এখন ধর্মকে মানব-মনের কোন বিশিষ্ট অবস্থা বলিলে আমাদের বুঝা উচিত যে এই অবস্থা বা ভাবের মধ্যে জ্ঞান, বেদনা ও প্রযত্ন এই তিন প্রকার মনো-বৃত্তিরই স্থান আছে। পরম্পর সম্বন্ধ এই তিন প্রকার মনোবৃত্তির প্রতি লক্ষ্য রাখিয়া কোন কোন পাস্চাত্য দার্শনিক বলিয়াছেন যে ধর্মের সার হইতেছে ঈশ্বর ও পরকালে বিশ্বাস, ভগবদ্ভক্তি ও ঈশ্বরোপাসনা। এই তিনটি মূল উপাদান লইয়া আমাদের ধর্মজীবন গঠিত। মহামতি মার্টিনো তাঁহার 'এ ষ্টাডি অব্ রিলিজন্' নামক উপদেশপূর্ণ গ্রন্থে ধর্মের লক্ষণের বিশদ আলোচনা করিয়াছেন। তাঁহার মতে ঈশ্বরবিশ্বাস বা আত্মিক্য বুদ্ধিই ধর্মের সারবস্তু। ঈশ্বর বলিতে তিনি বিশ্বের নিয়ন্তা ও জীবের

কর্ণকলদাতা এক অজ্ঞ, অমর ভগবৎসত্তা বা আত্মাকে বুঝিয়াছেন। এই জ্ঞাতিকা বুদ্ধির সহিত কতকগুলি আবেগময়ী বেদনা বিজড়িত আছে। ভয়, বিশ্বাস, বিশ্বাসতা, প্রেম ও প্রশংসা এইগুলি মূলভাব এবং এই সকল ভাবের আবেশ স্বতঃই সেবা, পূজা, উপাসনা ইত্যাদি কর্মে ফুটিলাভ করে। উক্তের মাটিনো ধর্মের স্বরূপ সম্বন্ধে যাহা বলিয়াছেন তাহার তাৎপর্য এই যে ঈশ্বরকে জীব ও জগতের নিয়ন্তা বলিয়া জানা, তাহার প্রতি শ্রদ্ধা, ভক্তি ও ভালবাসার ভাব পোষণ করা এবং তাহার সেবা ও অর্চনা করাই প্রকৃত ধর্ম।

উক্তের মাটিনোর প্রদত্ত ধর্মের লক্ষণটি অনবদ্য না হইলেও যে অনেকাংশে গ্রহণীয় তাহাতে সন্দেহ নাই। উক্ত লক্ষণটির সম্বন্ধে প্রধান আপত্তি এই যে উহা সর্বক্ষেত্রেও সব ধর্মের পক্ষে প্রযোজ্য নহে। অনেক আদিম ও অসভ্য জাতির মধ্যে যে সব ধর্ম প্রচলিত আছে তাহাতে বিশ্বস্ততা বা বিশ্বনিয়ন্তা ঈশ্বরের কোন কথাই নাই। দৃষ্টান্তরূপে আমরা এখানে সবজীববাদ (animism), জড়পূজা (fetishism), প্রকৃতি-পূজা (nature-worship), পূর্বপুরুষ পূজা (ancestor-worship), পশু বা উদ্ভিদ-পূজা (totemism) প্রভৃতির উল্লেখ করিতে পারি। পক্ষান্তরে হুসভা ও সুশিক্ষিত মানব সমাজেও নিরীশ্বর ধর্মের দৃষ্টান্ত বিরল নহে। বৌদ্ধ ও জৈন ধর্ম, সাংখ্য, মীমাংসা ও অদ্বৈতবেদান্ত ধর্ম, এবং প্রসিদ্ধ ফরাসী দার্শনিক কোমতের মানবতার ধর্ম (religion of humanity) এ বিষয়ে সাক্ষ্য দিতেছে। ইংরেজিতে যাহাকে ‘অ্যানিমিজম’ বলে আমরা তাহাকে সর্বজীববাদ বলিয়াছি। অনেক নৃতত্ত্ববিৎ (anthropologist) মনে করেন যে ইহার মধ্যেই আদিম মানবজাতির ধর্মভাব প্রথম বিকাশলাভ করে। মানুষ তাহার জ্ঞানোন্মেষের প্রথমাবস্থায় সকল দ্রব্যকেই সজীব ও সাক্ষক বলিয়া ভাবিত এবং এজন্ত প্রকৃতির সকল দ্রব্য, এমন কি জড়দ্রব্যকেও কোন না কোন আত্মার শরীর বা আধার বলিয়া পূজা করিত। কিন্তু এধর্মে ঈশ্বরের কোন স্থান ছিল বা আছে বলিয়া মনে হয় না। ‘ফেটিসিজম’কে আমরা জড়পূজা বলিয়াছি, কারণ ইহাতে জড়দ্রব্যবিশেষকে কোন আত্মাহুত্বের আত্মা দ্বারা অধিষ্ঠিত বলিয়া ধরিয়া লওয়া হয় এবং তাহার সাহায্য পাইবার জন্য ঐ জড়দ্রব্যের পূজা করা হয়। ইহাও এক প্রকার ধর্ম এবং ইহাতেও আমরা যাহাকে ঈশ্বর বলি তাহার কোন স্থান নাই। সেইরূপ কোন কোন জাতির মধ্যে প্রকৃতির গৌরবময় পদার্থনিচয়কে দেবতাজ্ঞানে পূজা করিবার প্রথা প্রচলিত দেখা যায়। প্রাচীন আর্যজাতির মধ্যে অনেক প্রাকৃতিক দ্রব্য, ঘটনা বা শক্তিকে ইন্দ্র, অগ্নি, সোম, সূর্য প্রভৃতি দেবতারূপে গ্রহণ করিয়া অনেক পূজার্চনার ও যাগযজ্ঞের প্রচলন ছিল। পূর্বপুরুষদের প্রেতাচার

তৃপ্তি ও সন্তুষ্টিবিধানের জন্য আত্মাদি কর্মে অনেক পূজাপাঠের প্রচলন আজও আমাদের সমাজে দেখা যায়। 'টোটেমিজম'এ কোন পশু, প্রাণী বা উদ্ভিদকে কোন বংশের বা জাতির ভাগাবিধাতা বলিয়া পরিগণনা করিয়া ভয় ও ভক্তি সহকারে তাহার পূজা করা হয় এবং তাহার প্রসাদ-লাভের জন্য তাহাকে ভোজন করা হয়। মহামনীষী সিগ্‌মণ্ড ফ্রয়েড তাহার 'টোটেম ও ট্যাবু' নামক প্রসিদ্ধ পুস্তকে ইহা প্রতিপাদন করিবার চেষ্টা করিয়াছেন যে 'টোটেম' পূজাই মানবজাতির ইতিহাসে ধর্মের প্রথম বিকাশ। ইহার মধ্যেও আমরা সৃষ্টিকর্তা ঈশ্বরের কোন সন্ধান পাই না। বৌদ্ধ ও জৈন ধর্মের মত দুইটি বিরাট ও প্রচলিত ধর্মেও ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করা হয় নাই। মহামুনি কপিলা প্রবর্তিত সাংখ্য দর্শনে জীবাত্মা বা পুরুষ ও প্রকৃতি ব্যতীত ঈশ্বর নামে কোন তৃতীয় তত্ত্ব স্বীকৃত হয় নাই। জৈমিনির মীমাংসা দর্শনে যাগযজ্ঞ ও পূজাহোমের বিস্তৃত আলোচনা থাকিলেও বিশ্বস্রষ্টা ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকৃত হয় নাই, বরং ঈশ্বরের অস্তিত্ব সম্বন্ধে প্রচলিত প্রমাণগুলি খণ্ডন করা হইয়াছে। অবশ্য অনেকস্থলে যাগযজ্ঞ সম্পর্কে বৈদিক দেবতাগুলির উল্লেখ দেখা যায়। কিন্তু এগুলি কেবল মন্ত্ররূপী দেবতা, অথবা ব্যক্তিবিশেষ এ বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ আছে। যদি তাঁহারা ব্যক্তিই হন, তাহা হইলেও মীমাংসা দর্শনে জগৎস্রষ্টা এক ঈশ্বর স্বীকৃত হইয়াছে বলা যায় না, কেবল বহু দেবদেবী স্বীকার করা হইয়াছে এই মাত্র বলা যায়। অদ্বৈতবেদান্তে ঈশ্বর নামে এক তত্ত্ব স্বীকার করা হইয়াছে সত্য; কিন্তু ইহাতে ঈশ্বর পরমতত্ত্ব নহেন, তিনি ব্রহ্মের মায়াশক্তি দ্বারা আচ্ছন্ন অপরতত্ত্ব। ব্যবহারিক দৃষ্টিতে জীব ও জগৎ সত্য বলিয়া প্রতীয়মান হয় এবং পরব্রহ্ম বিশ্বের সৃষ্টিকর্তা মায়াবী ঈশ্বররূপে প্রতিভাত হন। কিন্তু যখন পারমাণবিক দৃষ্টি লাভ করা যায়, তখন জীবজগৎ স্বপ্নবৎ অসৎ প্রতিপন্ন হয় এবং জগৎস্রষ্টা ঈশ্বরেরও তিরোধান ঘটে। অতএব ঈশ্বর, জীব ও জগৎ সকলই মায়ায় অধীন এবং মায়ায় অবসানে তাহাদেরও অবসান হয়। কিন্তু ঈশ্বর ও জীবজগৎকে যে কোনভাবে মায়ায় বা অসত্য বলিয়া স্বীকার করিলে আমাদের ধর্মবিশ্বাসের মূলে কুঠারাঘাত করা হয়। ডক্টর মার্টিনের মতানুসারে ঈশ্বরে ভক্তিবিশ্বাস ও ঈশ্বরোপাসনাই ধর্ম। কিন্তু ঈশ্বর যদি পরমতত্ত্ব না হন এবং জীব ও জগৎ যদি মিথ্যা হয় তবে ঈশ্বরোপাসনা চলে না এবং ধর্মও লোপ পায়। তথাপি সাংখ্য, মীমাংসা ও অদ্বৈত বেদান্তের ভিত্তিতে যে একপ্রকার ধর্ম প্রতিষ্ঠিত হইতে পারে এবং অনেকের ধর্মজীবন যে তদনুসারে গঠিত হইয়াছে তাহাতে সন্দেহ নাই। পাশ্চাত্য জগতে নিরীশ্বর ধর্মের দৃষ্টান্তরূপে আমরা কোম্‌তের মানবতার ধর্মের উল্লেখ করিয়াছি। এই ধর্ম অনুসারে জীবসেবা বা

মানবজাতির কল্যাণসাধন ধর্মের সার; ঈশ্বরোপাসনা মানব সভ্যতার আদিযুগের ব্যবস্থা হইলেও বর্তমান কালে তাহা একটা কুসংস্কার বলিয়া বর্জন করা উচিত। এই মানবতার ধর্মকে বর্তমানে শুদ্ধ মানবতা (humanism) আখ্যা দেওয়া হইয়াছে এবং পাশ্চাত্য জগতে ইহা বিশেষ প্রসার লাভ করিয়াছে। এখন আমরা যাহাকে সমাজতন্ত্র (socialism) সমভোগবাদ (communism) বা মার্ক্সবাদ (Marxism) বলি সেগুলিও এই মানবতার রূপান্তর মাত্র এবং তাহাদের প্রত্যেকটিতেই ঈশ্বরকে অস্বীকার করা হইয়াছে।

পূর্ববর্তী আলোচনা হইতে ইহা বুঝা যাইবে যে ঈশ্বরে ভক্তিবিশ্বাস ও ঈশ্বরোপাসনা ধর্মের অপরিহার্য অঙ্গ নহে। যদি তাহাই হয় তবে ডক্টর মার্টিনোর প্রদত্ত ধর্মের লক্ষণে অব্যাপ্তি দোষ ঘটে। এই দোষ পরিহারের জন্ত অস্বাভাবিক দার্শনিক ও ধর্মতত্ত্ববিদ ধর্মের অস্বাভাবিক লক্ষণ করিয়াছেন। এগুলির বিশদ আলোচনা এখানে নিম্নয়োজন; তবে এইমাত্র বলিয়া রাখি যে ধর্মের আর যে সব লক্ষণ দেওয়া হইয়াছে, তাহাদের মধ্যে বোধহয় কোনটিই একেবারে নির্দোষ নহে, তাহাদের মধ্যেও অব্যাপ্তি বা অতিব্যাপ্তি দোষ ঘটিয়াছে। দৃষ্টান্তরূপে এখানে ধর্মের কয়েকটি প্রসিদ্ধ লক্ষণের উল্লেখ করিতেছি। ম্যাপু আর্নল্ডের মতে ভাবাবেগ সংস্পৃষ্ট সুনীতিই (morality touched with emotion) ধর্ম। কিন্তু এরূপ হইলে পরহৃৎখ্যাতরতা, সমবেদনা, করুণা প্রভৃতি নৈতিক ভাবকে (moral emotions) ধর্মভাব বলিতে কোন আপত্তি থাকে না, পক্ষান্তরে যোগধর্ম, নিকামকর্ম, মীমাংসা ও বেদান্ত ধর্ম প্রভৃতিকে আর ধর্মপদবাচ্য বলা যায় না। ডক্টর এ. সি. ওয়াটসন্ বলেন যে মানুষ যখন মানবতের বহির্জগতের প্রতি সামাজিক আচরণে প্রবৃত্ত হয় তখনই তাহার ধর্মভাব জাগিয়া উঠে (religion is man's social attitude to the extra-human environment), অর্থাৎ ধার্মিকের দৃষ্টিতে বহির্জগৎ জড় নহে, কিন্তু সজীব পুরুষবিশেষ এবং তাহার সহিত আমাদের বন্ধুভাবে ব্যবহার করা উচিত। মিঃ জে. এন্স. লিয়ার প্রদত্ত ধর্মলক্ষণ কতকটা পূর্বলক্ষণের অনুরূপ। তাহার মতে দেবতাদিগের প্রতি মনুষ্যযোগ্য ব্যবহারই ধর্মের বিশেষ লক্ষণ, অর্থাৎ মানুষ যখন দেবতাদিগকে মনুষ্যরূপে আপ্যায়িত করে তখন তাহার ধর্মভাব দেখিতে পাওয়া যায় (religion is man's anthropomorphic behaviour towards gods)। ডক্টর ম্যারেট্টও মনে করেন যে অতিপ্রাকৃত শক্তিবর্গের সহিত সন্ধ্যাবহার করাই ধর্ম (religion is a solutary way of dealing with supernormal powers)। স্যার জে. জি. ফ্রেন্ডার ধর্মের লক্ষণ নির্দেশ করিতে বলিয়াছেন যে মনুষ্য অপেক্ষা উচ্চতর ও

মহন্তর শক্তিবর্গে বিশ্বাস এবং তাহাদিগের প্রীতি ও তৃপ্তি সাধনের প্রচেষ্টা এই দুইটি মনোবৃত্তির মধ্যে ধর্ম নিহিত আছে (religion involves a belief in powers higher than man and an attempt to propitiate or please them)। পূর্বোক্ত লক্ষণগুলিতে যে অব্যাপ্তি দোষ ঘটে বৌদ্ধ, জৈন, মানবতা প্রভৃতি ধর্মগুলির প্রতি দৃষ্টিপাত করিলেই তাহা বুঝা যাইবে। এসব এবং আরও অগাণ্ড অনেক ধর্মে কোন অপ্রাকৃত শক্তি বা দেবতা বা ব্যক্তিবিশেষে বিশ্বাস এবং তদনুরূপ আচরণ দেখা যায় না, অথচ এগুলিকে আমরা এক এক প্রকার ধর্ম বলিয়া স্বীকার করি।

ঐক্যে ডক্টর শ্রীশ্রীলকুমার মৈত্র মহাশয় “ধর্ম ও যাদুবিদ্যা” নামক তাঁহার একটি পাণ্ডিত্যপূর্ণ প্রবন্ধে এই মত প্রকাশ করিয়াছেন যে বিশ্বের বা পারমাণ্বিক তত্ত্বের reality) সহিত মিলনের ভাবই (sense of harmony) ধর্মের মূলভাব এবং তাহার দ্বারাই অগাণ্ড বিভ্রা বা মনোবৃত্তি হইতে ধর্মের পার্থক্য বুঝিতে হইবে। তাঁহার মতে মিলনের পূর্বে অবশ্য বিচ্ছেদভাব থাকিবে, কিন্তু মিলনের ভাবই ধর্মের প্রধান অঙ্গ এবং উহা সকল ধর্মে ও ধর্মজীবনের সকল অবস্থায় বর্তমান। কিন্তু এখানে বক্তব্য এই যে বিশ্বের বা পারমাণ্বিক তত্ত্বের সহিত বিয়োগ বা মিলন হইতে হইলে তাহা আমাদের সমপ্রকৃতি বলিয়া জানা আবশ্যক। কোন জড় বা শত্রুভাবাপন্ন শক্তির সহিত আমাদের মিলনের সম্ভাবনা নাই। যে তত্ত্ব সচেতন এবং আমাদের সুখদুঃখ বুঝে ও আমাদের প্রতি সহানুভূতি করিতে পারে, আমরা তাহারই সহিত মিলনসুখ অনুভব করিতে পারি; কোন অচেতন নির্মম শয়তানী শক্তির সহিত উহা সম্ভবপর নহে। যদি তাহাই হয় তবে ধর্মজীবনে মিলনানুভূতির মূলে একটা আধ্যাত্মিক অনুভূতি (spiritual experience) থাকা আবশ্যক, অর্থাৎ ভৌতিক জগতের অন্তরালে যে একটা আতিভৌতিক বা আধ্যাত্মিক তত্ত্ব আছে তাহার কোনরূপ আভাস এবং তাহার সম্বন্ধে প্রত্যয় থাকা প্রয়োজন। যদি বিশ্বের সহিত মিলনভাব মাত্রই ধর্মভাব হয় তবে কোন কোন বৈজ্ঞানিক বা দার্শনিকের প্রাকৃতবাদ (naturalism) বা জড়বাদকে (materialism) ধর্মমত বলিতে হয়, কারণ জড় প্রকৃতি বা জগৎকে পরমতত্ত্ব বলিয়া তাহার নির্মম বিধানকে স্বেচ্ছায় বা অনিচ্ছায় মানিয়া লওয়া যাইতে পারে, যদিও তাহাতে ঠিক মিলনসুখ হইবে কিনা সন্দেহ। কিন্তু এরূপস্থলে ধর্ম, বিজ্ঞান ও দর্শনের মধ্যে প্রভেদ রক্ষা করা কঠিন হইয়া পড়ে। আরও এক কথা কোন কোন ধর্ম বা ধার্মিকের মধ্যে মিলনভাব অপেক্ষা বিরহভাবের প্রাচুর্য দেখা যায়। দৃষ্টান্তরূপে আমরা এখানে গোপিনীদের প্রেমধর্ম, শ্রীমন্ মহাপ্রভুর জীবনী ও তাঁহার প্রবর্তিত বৈকুণ্ঠধর্মের উল্লেখ করিতে পারি। অবশ্য এখানেও বিরহের পর মিলনের

কথা আছে। কিন্তু আমাদের বক্তব্য এই যে ধর্ম জীবনে বিরহ ও মিলন উভয়েরই স্থান আছে। অতএব কেবল মিলনের ভাবকেই ধর্ম ভাব বলা সঙ্গত হইবে না। পক্ষান্তরে, কোম্বুতের মানবতার ধর্মে বিশ্বের বা পারমাণ্বিক তত্ত্বের সহিত মিলনের কোন কথাই নাই, কেবল মানবজাতির ঐকান্তিক সেবার কথাই আছে। অবশ্য এরূপ সেবার দ্বারা একটা আত্ম-প্রসাদ বা আত্মতুষ্টি লাভ করা যায়। কিন্তু যদি সমাজ বা জাতির সেবার দ্বারা আত্মপ্রসাদ লাভকে ধর্ম বলা যায়, তবে সমাজতন্ত্র, সমভোগবাদ ও মার্কসবাদকে ধর্ম বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু ইহাদের বিপক্ষ বা সপক্ষের কোন লোক তাহাদের উপর ধর্ম নামের গৌরব বা কলঙ্ক লেপন করিতে প্রস্তুত নহেন।

ধর্ম বলিতে আমরা আধ্যাত্মিক তত্ত্বের অমুভূতি ও স্বীকৃতি বুঝিব। সাধারণ বুদ্ধিতে (common sense) তত্ত্ব দুই প্রকার বলিয়া বোধ হয়। আমাদের ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জড়জগৎ ভৌতিকতত্ত্ব (physical reality), এবং ভৌতিক জগতের অতীত ও ইন্দ্রিয়ের অগোচর আত্মা বা চিত্তীয় পুরুষ আধ্যাত্মিক তত্ত্ব (spiritual reality)। ভূত ও ভৌতিকের অতিরিক্ত যে একটি চিৎসত্তা আছে তাহা আমাদের অমুভবসিদ্ধ। আমরা সাক্ষাৎ প্রতীতি দ্বারা জানিতে পারি যে আমাদের আত্মা দেহ, ইন্দ্রিয়, মন ও বুদ্ধির অতীত একটি চিৎসত্তা। এই আতিভৌতিক চিৎসত্তাকেই আমরা আধ্যাত্মিক তত্ত্ব বলিয়াছি এবং এই তত্ত্বের অমুভূতি ও স্বীকৃতিতেই আমরা ধর্মের প্রকৃত লক্ষণ বলিয়া গ্রহণ করিব। এই দুইটিকে ধর্মের মূল এবং তাহার অন্তর্গত ধারণা, বেদনা, আচার, অমুষ্ঠানাদিকে উহার শাখাপ্রশাখা বলা যাইতে পারে। ধর্মের মূলরূপ আধ্যাত্মিক অমুভূতিটি সকল ধর্মেই প্রায় একরূপ। কিন্তু ঐ মূলভাব হইতে জাত এবং তাহার প্রকাশক প্রত্যয় বা বিশ্বাস, বেদনা ও আচার অমুষ্ঠানগুলি বিভিন্ন ধর্মে বিভিন্নরূপ। বিভিন্ন ধর্মের মধ্যে যে কলহ ও দ্বন্দ্ব দেখিতে পাওয়া যায় তাহা বোধ হয় ধর্মের বাহ্যাবরণরূপ বিশ্বাস, মতবাদ ও আচারামুষ্ঠানে সীমাবদ্ধ। সকল ধর্মের মূলে অতীন্দ্রিয় জগতের বা আধ্যাত্মিক তত্ত্বের একটি অমুভূতি এবং তাহার স্বীকৃতি বিদ্যমান আছে বলিয়া মনে হয়। তথাকথিত অসভ্য জাতির মধ্যে প্রচলিত সর্বজীববাদে ইহা স্পষ্টভাবে দেখা যায় এবং জড়-পূজা, প্রকৃতি-পূজা, প্রেত-পূজা প্রভৃতিতেও ইহা অস্পষ্ট নহে। জড়-পূজাতে (fetishism) জড়জগৎবিশেষকে কোন আত্মাদ্বারা অধিষ্ঠিত বলিয়াই পূজা করা হয়। প্রকৃতি-পূজাতেও প্রাকৃতিক শক্তি নিচয়ের অধিষ্ঠাতৃ দেবদেবীকেই পূজা করা হয়। আর্ঘরা অগ্নি, চন্দ্র, সূর্য প্রভৃতিকে সর্বজ্ঞ ও সর্বশক্তিমান দেবতারূপেই পূজা করিয়া থাকেন এবং তাহাদের স্তব-স্তুতি করেন। প্রেত-পূজাতেও মৃত ব্যক্তির দেহাতিরিক্ত ও দেহাভিক্রান্ত

আত্মারই তৃপ্তিসাধনের জন্ত পূজাপাঠ ও দানযানাদির ব্যবস্থা আছে। টোট্টেম্ পূজারীর স্থির বিশ্বাস যে টোট্টেম্ দ্রব্যটির মধ্যে পূর্বপুরুষের প্রেতাত্মা বিরাজমান আছেন এবং তাঁহার বংশধরগণকে রক্ষা করিতেছেন। ডক্টর এ. এ. বোম্যান্ তাঁহার মহামূল্য গ্রন্থ - "ষ্ট্যাডিজ ইন্ দি ফিলজফি অব্ রিলিজন্" এর একস্থলে বলিয়াছেন যে টোট্টেম্ দ্রব্যগুলিতে অধিষ্ঠিত একাধিক আত্মাতে বিশ্বাস না থাকিলে টোট্টেম্ পূজার কোন অর্থই হয় না। আমাদের মনে হয় তাঁহার এই উক্তিটি সম্পূর্ণরূপে সত্য। অতএব নিম্নস্তরের ধর্মগুলিতে যে আধ্যাত্মিক সত্তা বিষয়ে একটা অস্পষ্ট বা স্পষ্ট অনুভূতি আছে এবং এই সত্তাকে নিঃসংশয়ে স্বীকার করিয়া মানুষ যে ধর্মচরণে প্রবৃত্ত হইয়াছে তাহা স্বীকার্য। কারণ কোন বিশ্বাসের মূলে তাহার পরিপোষক কোন একটা অনুভূতি বা সাক্ষাৎ জ্ঞান অবশ্য থাকিবে এবং যাহা অনুভব করা যায় তাহা মনেপ্রাণে স্বীকার না করিলে আমরা তাহার অনুরূপ কমে স্বেচ্ছায় প্রবৃত্ত হইতে পারি না।

সাংখ্য ও যোগ এবং মীমাংসা ও বেদান্তধর্ম যে আধ্যাত্মিক তত্ত্বের বা আত্মার অনুভূতি ও স্বীকৃতির উপর প্রতিষ্ঠিত তাহা ভারতীয় দর্শনের সহিত পরিচিত ব্যক্তিমাতেই জানেন। ইহাদের প্রত্যেকটিতেই ঈশ্বরে বিশ্বাস না থাকিলেও একথা সত্য যে আত্মা, পরকাল প্রভৃতিতে দৃঢ় বিশ্বাসের উপরই এই ধর্মগুলি সুপ্রতিষ্ঠিত। বৌদ্ধ ও জৈনধর্মে ঈশ্বর বা জগৎশ্রষ্টা পরমপুরুষ সম্বন্ধে কোন স্পষ্ট স্বীকারোক্তি দেখিতে পাওয়া যায় না। কিন্তু এই ধর্ম দুইটির যে আত্মা, পরকাল, কর্ম ও কর্মফল প্রভৃতি আধ্যাত্মিক তত্ত্ব আছে তাহা কেহ অস্বীকার করিতে পারেন না। অবশ্য আত্মা বলিতে বৌদ্ধরা যাহা বুঝেন, জৈন বা অগ্ন্য ধর্মী-বলস্বিগণ ঠিক তাহা বুঝেন না। তাঁহাদের মতে আত্মা নিত্য ও নিবিচার চেতন দ্রব্য বা পুরুষ নহে, উহা একটি নিরবচ্ছিন্ন বিজ্ঞানধারা মাত্র। সে যাহা হউক, বৌদ্ধরা যে দেহ ও ইন্দ্রিয়াতিরিক্ত অর্থাৎ অভৌতিক আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করেন তাহা বোধহয় সকলেই স্বীকার করিবেন। যদি তাহাই হয় তবে নিরীশ্বর বৌদ্ধ ও জৈনধর্মের মূলে যে আধ্যাত্মিক তত্ত্বের অনুভূতি ও স্বীকৃতি বিদ্যমান আছে তাহা অবশ্য স্বীকার্য।

বৌদ্ধ ও জৈনধর্ম সম্বন্ধে যাহা বলা হইল কোমন্ডের মানবতার ধর্ম সম্বন্ধে তাহা প্রযোজ্য কিনা সন্দেহ। কারণ মানবতার ধর্মের মধ্যে ঈশ্বর, আত্মা, পরলোক বা অগ্ন্য কোন অধ্যাত্ম তত্ত্ব স্বীকৃত হইয়াছে বলিয়া মনে হয় না। যদি তাহাই হয় তবে বলিতে হইবে যে আমরা ধর্মের যে লক্ষণ গ্রহণ করিয়াছি তাহা মানবতার ধর্মের পক্ষে প্রযোজ্য নহে এবং তাহাতে অব্যাপ্তি দোষ ঘটিয়াছে। এ বিষয়ে আমাদের প্রথম বক্তব্য এই যে ধর্মের আয় যে সব লক্ষণ দেওয়া হইয়াছে সেগুলির সম্বন্ধেও

কোনকালে এই একই আপত্তি হইতে পারে, কারণ মানবতার ধর্মে মনুষ্য-সেবা ব্যতীত ঈশ্বর, দেবতা, প্রেতাচ্ছা, পশু বা উদ্ভিদ-পূজার কোন স্থান নাই। কিন্তু কোন না কোন আকারে কোন আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করিয়া তাহার প্রতি প্রকৃতপ্রতি প্রদর্শন করা বা তাহার অর্চনা করা যে ধর্মের অপরিহার্য অঙ্গ তাহা ধর্মের অগ্ৰাণ্য লক্ষণও স্বীকৃত হইয়াছে। অবশ্য ম্যাপু আর্নল্ড প্রদত্ত ধর্মের লক্ষণটির সম্বন্ধে ঠিক একথা বলা যায় না, কারণ ইহাতে কোন দেবতার পূজার কথা নাই। কিন্তু এখানে ইহা মনে রাখিতে হইবে যে আর্নল্ড ধর্ম বলিতে যাহা বুঝেন তাহা মানবতা ধর্মের রূপান্তর মাত্র। এরূপ স্থলে মানবতার ধর্মকে ধর্ম বলিয়া স্বীকার করিলে ধর্মের কোন লক্ষণ গ্রহণ করা যায় না। ইহা দেখিয়া আমাদের মনে হয় যে মানবতা যদি শুদ্ধ মনুষ্যজাতির সেবায় পর্যবসিত হয়, তবে তাহা ধর্মের প্রকৃত স্বরূপ প্রকাশ করে না এবং তাহাকে নিঃসংশয়ে ধর্মপদবাচ্য বলা যায় না। ইংরেজ দার্শনিক অধ্যাপক প্রিন্সেল প্যাটিসন, তাহার “আইডিয়া অব্ গড্” নামক প্রসিদ্ধ গ্রন্থে কোম্ব্তের মানবতার ধর্মকে ধর্মের অর্দ্ধাঙ্গ বলিয়া বর্ণনা করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে কোম্ব্তের মানবতার ধর্ম এবং স্পেন্সারের অজ্ঞেয়োপাসনা (worship of the unknowable) দুইটা অর্দ্ধ সত্য এবং পরস্পরের পরিপূরক (complementary half-truths)। অধ্যাপক প্যাটিসন, যাহা বলিয়াছেন সে সম্বন্ধে মতভেদ থাকিলেও ইহা সত্য যে মানবতামাত্রকে ধর্মের সারাংশ বা পরিপূর্ণ রূপ বলিয়া গ্রহণ করা যায় না। মানবতা ধর্মের মূলে যে সব মতবাদ গড়িয়া উঠিয়াছে এবং যেগুলি অধুনা ‘মানবতা’, ‘সমাজতত্ত্ব’, ‘সাম্যবাদ বা সমভোগবাদ বা মার্কসবাদ’ নামে পরিচিত, সেগুলিকে কেহই ধর্ম আখ্যা দিতে প্রস্তুত নহেন। ইহা হইতে বুঝা যায় যে শুদ্ধ বা অবিমিশ্র মানবতাকে ধর্ম বা ধর্মের সারাংশ বলা যায় না। অবশ্য আমরা একথা অপকটে স্বীকার করিতেছি যে মানবজাতির, তথা জীবমাত্রের সেবা ধর্মজীবনের একটা প্রধান অঙ্গ। হিন্দু, বৌদ্ধ ও জৈন প্রভৃতি প্রাচ্য ধর্মে ইহা অল্পবিস্তর স্বীকার করা হইয়াছে। কিন্তু ধর্মে মানুষকে মানুষ বলিয়া বা অণু জীবকে জীবমাত্র বলিয়া সেবা করা হয় না। তাহার কোন আত্মার আশ্রয়স্থল বা জীবভূত আত্মা বলিয়াই তাহাদের সেবা সম্ভবপর ও সমীচীন হয়। যদি তাহাই হয় তবে ইহা বলিতে হয় যে কোম্ব্তের মানবতার ধর্ম প্রকৃত ধর্মপদবাচ্য নহে, অথবা উহার মধ্যেও আত্মা বা অধ্যাত্মতত্ত্বের অনুভূতি ও স্বীকৃতি আছে। অতএব ধর্মের প্রধান লক্ষণগুলির বিচার করিয়া আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারি যে আধ্যাত্মিক তত্ত্বের কোনরূপ অনুভূতি এবং কর্মজীবনে তাহার স্বীকৃতি ধর্মের প্রকৃত লক্ষণ।

এখন আমরা ধর্ম ও দর্শনের সম্বন্ধ আলোচনা করিতে প্রবৃত্ত হইতে পারি। অবশ্য এজন্য আমাদের দর্শনের স্বরূপ সম্বন্ধে সংক্ষেপে দুই এক কথা বলিতে হইবে।^১ দর্শনের ইতিহাস পাঠ করিলে বুঝা যায় যে দর্শন শব্দটি সর্বত্র একই অর্থে ব্যবহৃত হয় নাই। বিভিন্ন দার্শনিক দর্শনের বিভিন্ন লক্ষণ নির্দেশ করিয়াছেন। এই সব লক্ষণের বিশদ আলোচনা এখানে অনাবশ্যক। এখানে ইহা বলিলেই যথেষ্ট হইবে যে দর্শন একটি আধ্যাত্মিক শাস্ত্র এবং ইহা ধর্ম, বিজ্ঞান, নীতি ও শিল্পশাস্ত্র হইতে পৃথক। কেহ কেহ দর্শনের লক্ষণ নির্দেশ করিতে বলিয়াছেন যে ইহা পরা বিজ্ঞান (super science) বা বিজ্ঞানসমন্বয় (synthesis of the sciences) মাত্র। এখানে বিজ্ঞান অর্থে ইংরেজিতে যাহাকে 'সায়েন্স' বলে তাহাই বুঝিতে হইবে। যদি এই অর্থে দর্শনকে পরা-বিজ্ঞান বা বিভিন্ন বিজ্ঞানের সমন্বয় বলা যায়, তবে দর্শনের বৈশিষ্ট্য রক্ষা করা যায় না। কারণ এক একটি সায়েন্স বা বিজ্ঞান জড়জগতের এক একটি বিভাগের জ্ঞান আহরণের চেষ্টা করে এবং এজন্য ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ ও যান্ত্রিক পরীক্ষার (observation and experiment) সাহায্য লয়। এইরূপে বিজ্ঞান জড়জগৎ সম্বন্ধে অনেক তথ্য আবিষ্কার করিয়াছে ও করিতেছে। বিভিন্ন বিজ্ঞানের সমন্বয়দ্বারা আমরা যে জ্ঞানলাভ করিব তাহাও জড়জগতের জ্ঞানই হইবে, অবশ্য কোনও একটি বিজ্ঞান হইতে উহা যে উচ্চতর ও ব্যাপকতর জ্ঞান হইবে তাহা বলা বাহুল্য। এখন দর্শনকে যদি বিজ্ঞানের সমষ্টি বলা যায় তবে তাহার দ্বারা আমরা যে জ্ঞানলাভ করিব তাহা স্বরূপতঃ বিজ্ঞানলব্ধ জ্ঞান হইতে ভিন্ন হইবে না, তাহাও জড়জগৎ সম্বন্ধে ব্যাপক জ্ঞানমাত্র হইবে। যদি তাহাই হয় তবে দর্শন যে বিষয়ে জ্ঞানানুসন্ধান করিবে তৎসম্বন্ধে প্রকৃষ্ট জ্ঞান বিজ্ঞানেই मिलিবে এবং পৃথক দর্শনের কোন উপযোগিতা থাকিবে না। এজন্য দর্শনকে একটা ব্যাপক বিজ্ঞান বা বিজ্ঞান সমন্বয় বলিলে ভুল করা হইবে। অবশ্য এক হিসাবে দর্শনকে পরাবিজ্ঞান বা বিজ্ঞানের সমন্বয় শাস্ত্র বলা যাইতে পারে। কিন্তু বাহুল্য ভয়ে এখানে তাহার আলোচনা করা গেল না।

দর্শন বলিতে আমরা সাধারণতঃ তর্ক ও যুক্তিদ্বারা সমর্থিত জ্ঞানকেই বুঝিয়া থাকি। কিন্তু ইহাও দর্শনের প্রকৃত লক্ষণ বলিয়া মনে হয় না। কারণ দণ্ড, নীতি, বাস্তা প্রভৃতি শাস্ত্রেও যুক্তিদ্বারা সমর্থিত জ্ঞান লাভ করা যায়। বিভিন্ন জড়বিজ্ঞানেও আমরা যুক্তিতর্কের সাহায্যেই জ্ঞান

১। 'দর্শনের স্বরূপ' সম্বন্ধে বিস্তৃত আলোচনার জন্য দর্শন পত্রিকার প্রথম সংখ্যা (কাণ্ডিক ১৩৪৮) দ্রষ্টব্য।

লাভ করিয়া থাকি। শাস্ত্রশাস্ত্রে প্রমাণ প্রয়োগ দ্বারাই সকল বিষয় প্রতিপাদিত হয়। অতএব যুক্তি দ্বারা সমর্থিত জ্ঞানমাত্রকেই দর্শনপদবাচ্য বলিলে এগুলিকেও দর্শন বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু তাহা কেহ করেন নাই, এবং তাহা করিলে দর্শনের বৈশিষ্ট্য নষ্ট হইয়া যায়। অতএব দর্শনের লক্ষণে যৌক্তিক বিচারের সঙ্গে আরও কিছু বিশেষ ধর্মের উল্লেখ করা উচিত। দর্শনের বিশেষ ধর্ম এই যে উহা অধ্যাত্ম শাস্ত্র বা তত্ত্ব-বিজ্ঞান। ইহাতে যুক্তিতর্কের সাহায্যে আধ্যাত্মিক জগৎ বা পারমার্থিক তত্ত্ব সম্বন্ধে জ্ঞানলাভের প্রয়াস থাকিতে ইহা অত্যাগ শাস্ত্র বা বিজ্ঞা হইতে ভিন্ন হইয়াছে। অবশ্য অত্যাগ শাস্ত্রের বিষয় বস্তু লইয়া দার্শনিক বিচার-বিশ্লেষণ চলিতে পারে বা চলিয়া থাকে। দর্শনেও বিজ্ঞানের বিষয়বস্তু জড়জগৎ সম্বন্ধে আলোচনার আবশ্যকতা ও উপযোগিতা আছে। কিন্তু একরূপ আলোচনার মূলে তত্ত্বজ্ঞান থাকা আবশ্যক এবং তত্ত্বজ্ঞানের আলোকেই উহা চলিয়া থাকে বা চলা উচিত। ইহা হইতে বুঝা যায় যে তত্ত্বজ্ঞানই দর্শনের বিশেষ লক্ষণ। ইহাকে পরাবিজ্ঞা বা পারমার্থিক তত্ত্ব সম্বন্ধে বিচারসাপেক্ষ জ্ঞান বলিলে ইহার বৈশিষ্ট্য বুঝা যায়। সকল বিজ্ঞান বা শাস্ত্রই যুক্তিতর্ক দ্বারা নিজ নিজ বিষয়গুলি প্রতিপাদন করিবার চেষ্টা করে। কিন্তু তাহাদের কোনটিতেই পারমার্থিক তত্ত্ববিষয়ে জ্ঞান-লাভের চেষ্টা দেখা যায় না। কেবল দর্শনশাস্ত্রই একরূপ চেষ্টা করে বলিয়া উহাকে একটি স্বতন্ত্র শাস্ত্র বলিয়া স্বীকার করা হয়। অতএব দর্শনের স্বরূপ বর্ণনায় বলিতে হইবে যে উহা আধ্যাত্মিক বা পারমার্থিক তত্ত্ববিষয়ে বিচারসাপেক্ষ জ্ঞান।

আমরা পূর্বে বলিয়াছি যে আধ্যাত্মিক তত্ত্বের অনুভূতি ও স্বীকৃতি ধর্মের প্রকৃত লক্ষণ এবং আধ্যাত্মিক বা পারমার্থিক তত্ত্বের বিচারসাপেক্ষ জ্ঞান দর্শনের স্বরূপ। ইহা হইতে বুঝা যাইবে যে ধর্ম ও দর্শনের মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে। সুপ্রসিদ্ধ জার্মান দার্শনিক হেগেলের মতে উভয়ের মধ্যে যে কেবল ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে তাহাই নহে, উহারা একই বস্তু। উহাদের উদ্দেশ্য ও বিষয়ীভূত তত্ত্ব অভিন্ন। কারণ পরমতত্ত্ব মহেশ্বরই ধর্ম ও দর্শনের চরম লক্ষ্য। দর্শন বিজ্ঞানের শাস্ত্র জড়জগতের জ্ঞানাদ্যেষণে ব্যাপ্ত নহে। যিনি জগদ্ধাপ্ত হইয়াও জগৎকে অতিক্রম করিয়া আছেন সেই পুরুষোত্তমই দর্শনের বিষয়বস্তু। আবার ধর্মও তিনিই আমাদের পরাগতি ও পরামুক্তি, এবং তাঁহার পরম পদ লাভ করাই আমাদের ধর্মজীবনের মুখ্য উদ্দেশ্য। অতএব আমাদের ধর্মজীবন ও দার্শনিক চিন্তা একই বস্তুকে লক্ষ্য করিয়া চলিতেছে এবং তাহারই সাধনায় প্রবৃত্ত আছে। এদিক্ দিয়া উভয়ের মধ্যে কোন পার্থক্য নাই। কিন্তু উহাদের উদ্দেশ্য এক হইলেও, ঐ উদ্দেশ্যসিদ্ধির পন্থা এক নহে। ধর্মজীবনে

ঈশ্বর আমাদের অনুভূতির (feeling) বিষয়, দর্শনে তিনি আমাদের চিন্তার বা প্রজ্ঞার প্রতিপাদ্য বিষয়। প্রথমটিতে আমরা নানারূপ কল্পনা ও প্রতীকের সাহায্যে ঈশ্বরের উপাসনা করি, অপরটিতে শুদ্ধ ভাবনা ও প্রত্যয়দ্বারা তাঁহার স্বরূপ নির্ণয়ের চেষ্টা করি। অতএব ধর্ম ও দর্শনের মধ্যে যে পার্থক্য তাহা উদ্দেশ্য বা বিষয়গত নহে, উহা কেবল একই উদ্দেশ্য সাধনের জন্য বিভিন্ন পন্থা অবলম্বনের জন্যই হইয়াছে। অতএব দার্শনিকপ্রবর হেগেল ধর্ম ও দর্শনকে একরূপ অভিন্ন বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন।

কোন কোন দার্শনিক ও ধর্মতত্ত্ববিৎ হেগেলের উপরোক্ত মত পোষণ করেন না। তাঁহাদের মতে ধর্ম ও দর্শন যে কেবল ভিন্নবস্তু তাহাই নহে, উহারা পরস্পরের বিরোধী দুইটি ভাব বা মনোবৃত্তি। ধর্মে দার্শনিক যুক্তিতর্কের কোন স্থান নাই, বরং যুক্তিতর্কদ্বারা আমাদের ধর্ম ভাব বিপন্ন হইয়া পড়ে। ঈশ্বরে বিশ্বাসই ধর্মের সার কথা; ন্যায়শাস্ত্র বা দর্শনশাস্ত্রের সাহায্যে ঈশ্বরকে পাওয়া যায় না। তাঁহাদের মধ্যে দার্শনিক চিন্তা অতি প্রবল তাঁহাদিগকে প্রায়ই নাস্তিকভাবাপন্ন দেখিতে পাওয়া যায়। তাহার কারণ এই যে যৌক্তিক বিচারদ্বারা তাঁহারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণ করিতে পারেন না। মহর্ষি কপিলের সাংখ্য দর্শন, বৌদ্ধ, জৈন ও চার্বাকদর্শন এবং পাশ্চাত্য জগতে জড়বাদ, দৃষ্টবাদ প্রভৃতি দার্শনিক মতবাদ এ বিষয়ে সাক্ষ্য দিতেছে। মহামুনি কপিল বলিয়াছেন যে ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করা যায় না, কারণ তাঁহার সম্বন্ধে কোন প্রমাণ নাই। এই একই কারণে অধিকাংশ দার্শনিক ঈশ্বরকে অস্বীকার করিয়াছেন। বোধ হয় এইজন্যই ধার্মিক ব্যক্তিরা দর্শনকে সন্দেহের চক্ষে দেখেন এবং কোন কোন বিজ্ঞ দার্শনিকও ধর্মকে হেয়জ্ঞান করেন। এই সব দেখিয়া মনে হয় যে ধর্ম ও দর্শন এক বস্তু নহে এবং উহাদের মধ্যে কোন মিলও নাই, বরং উহারা সর্বতোভাবে ভিন্ন ও বিরুদ্ধভাবাপন্ন দুইটি মনোভাব মাত্র।

ধর্ম ও দর্শনের সম্বন্ধ বিষয়ে এই মতবৈধ যে তাহাদের স্বরূপ সম্বন্ধে মতভেদ হইতে জন্মিয়াছে তাহার আভাস আমরা পূর্বেই দিয়াছি। কিন্তু এখানে তাহার আলোচনা নিম্নপ্রয়োজন। আমরা ধর্ম ও দর্শনের যে লক্ষণ দিয়াছি তাহাদের মূলে উহাদের সম্বন্ধ নির্ণয় করিবার চেষ্টা করিব। আমাদের প্রদত্ত লক্ষণ গ্রহণ করিলে ধর্ম ও দর্শনকে ঠিক এক বস্তু বলা যায় না, আবার তাহাদিগকে বিরুদ্ধ বস্তুও বলা যায় না। দর্শনে পারমাণবিক তত্ত্ব বিষয়ে যে যৌক্তিক বিচার করা হয়, তাহার মূলে ঈশ্বরের কোন অনুভূতি বা সাক্ষ্যজ্ঞান থাকা আবশ্যিক। দার্শনিক যুক্তিদ্বারা তদানুভূতি হয় না। দার্শনিকপ্রবর হেগেল যে দর্শনকে ধর্মের সহিত

অভিন্ন বলিয়াছেন তাহা বোধহয় ঠিক নয়। কারণ ধর্মের সার হইতেছে আধ্যাত্মিক বা পারমার্থিক তত্ত্বের অনুভূতি ও স্বীকৃতি, কিন্তু দর্শনের বৈশিষ্ট্য হইতেছে তত্ত্বার্থবিচার। কিন্তু তত্ত্বানুভূতি ও তত্ত্বার্থবিচার এককথা নহে। কোন তত্ত্বের কোনরূপ সাক্ষাৎজ্ঞান না থাকিলে তাহার সম্বন্ধে বিচার করা চলে না এবং শুধু যৌক্তিক বিচারদ্বারা কোন তত্ত্বের সাক্ষাৎ-কার হয় না। যেমন, ইঞ্জিয়-প্রত্যক্ষ বাতীত আলোকের স্বরূপ কি তাহা বুঝা যায় না; কোন জ্ঞাতব্য ব্যক্তি অনুমানাদি প্রমাণের সাহায্যে আলোকের জ্ঞানলাভ করিতে পারে না। ঐহার আলোক সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে তিনিই সে বিষয়ের বিচারবিপ্লবেষণ করিতে পারেন। সেইরূপ আধ্যাত্মিক বা পারমার্থিক তত্ত্বের অনুভূতি থাকিলেই সে বিষয়ে যুক্তিতর্ক চলিতে পারে। যদি তাহাই হয় তবে বলিতে হইবে যে দর্শনে যে তত্ত্বার্থবিচার করা হয়, তাহার মূলে কোনরূপ তত্ত্বানুভূতি আছে, এবং ঐ তত্ত্বানুভূতি ধর্মের বৈশিষ্ট্য বলিয়া আমাদের কাছে স্বীকার করিতে হইবে যে দর্শনের মূলে ধর্মজীবনের অনুভূতি বিद्यমান। দার্শনিক বিচার দ্বারা ধর্মজীবনের আধ্যাত্মিক অনুভূতিগুলিকে নিঃসংশয়ে প্রতিপাদন করিবার চেষ্টা করা হয়। আমাদের জীবনে আধ্যাত্মিক তত্ত্বের কোনরূপ অনুভূতি আছে বলিয়াই বোধহয় আমরা বিচার বুদ্ধিদ্বারা তাহা বুঝিবার চেষ্টা করি এবং তাহা হইতেই দর্শনের উৎপত্তি হয়। অবশ্য হেগেল প্রমুখ দার্শনিকের মতে বুদ্ধি বা প্রজ্ঞার (intellect or reason) সাহায্যে আমরা তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিতে পারি এবং দার্শনিক এইরূপে তত্ত্বজ্ঞানলাভ করিতে সচেষ্ট হন, আর ধার্মিক ব্যক্তি কেবল ভাবনাও কল্পনাদ্বারা পরমার্থ লাভ করিয়া সন্তুষ্ট থাকেন। কিন্তু হেগেল একথা ভুলিয়াছেন যে ধার্মিক ব্যক্তিও দার্শনিকের মত কল্পনাদির সাহায্য না লইয়া জ্ঞানসঙ্গত যুক্তিদ্বারা স্বীয় ধর্মানুভূতিকে সুপ্রতিষ্ঠিত করিতে পারেন এবং সে স্থলে তাঁহার ধর্মভাব ও দার্শনিক চিন্তার মধ্যে কোন পার্থক্য থাকে না। কিন্তু ধার্মিক ব্যক্তি দার্শনিক হইলেও তাঁহার ধর্মভাব ও দার্শনিক চিন্তার পার্থক্য লোপ করিতে পারেন না। তাঁহারও দার্শনিক চিন্তার মূলে ধর্মজীবনের আধ্যাত্মিক অনুভূতি বিद्यমান এবং সেই অনুভূতিকেই আশ্রয় করিয়া ও তাহার প্রতিষ্ঠার জন্য তাঁহার দার্শনিক চিন্তা চলে বা চলিতে পারে। অবশ্য কোন বিশেষ তত্ত্বানুভূতি ব্যতীত কোনরূপ দার্শনিক চিন্তা চলিতে পারে না এমন কথা বলিতেছি না। আমাদের বক্তব্য এই যে কোনরূপ তত্ত্বানুভূতি হইতেই দার্শনিক চিন্তার উদ্ভব হয়, এবং তাহার প্রতিষ্ঠার জন্যই দার্শনিক যুক্তিতর্কের অবতারণা হইয়াছে, এবং আধ্যাত্মিক অনুভূতিক গভীরতা ও প্রকৃতির সঙ্গে দার্শনিক চিন্তার গভীরতা ও উৎকর্ষ হয়। দর্শনে আধ্যাত্মিক অনুভূতিগুলিকে যুক্তিতর্কের সাহায্যে প্রতিপাদন করিবার

চেষ্টা করা হয় বলিয়া কোন কোন দর্শনাচার্য উহাকে অধ্যাত্মতত্ত্বের মনন-শাস্ত্র বলিয়াছেন।

অতএব আমরা ধর্ম ও দর্শনের সম্বন্ধের এইরূপ ব্যাখ্যা করিতে পারি। আধ্যাত্মিক অনুভূতি ও উহার পরিপূর্ণ এবং ব্যবহারিক জীবনে তাহার স্বীকৃতি ধর্মের সার কথা বা বিশেষ লক্ষণ। ধর্মজীবনে কখন কখন ভাবের প্রাবল্য এবং কল্পনা ও প্রতিমাদি প্রতীকের বহুল ব্যবহার দেখা যায়; কিন্তু এগুলি ধর্মের সারবস্তু নহে বা অপরিহার্য অঙ্গও নহে, এসব উহার বাহ্যরূপ বা আবরণ মাত্র। অবশ্য এসবের যে কোন উপযোগিতা নাই তাহা বলিতে পারি না। বরং এগুলির দ্বারাই যে আধ্যাত্মিক জীবনের পরিপোষণ ও পরিবর্দ্ধন হয় এবং তাহাদের অভাবে যে ধর্ম-জীবন নীরস ও নিস্তেজ হইয়া পড়ে তাহা আমরা স্বীকার করি। এইজন্যই পূজা, উপাসনা, গীতবাণ, ললিতকলা প্রভৃতি ধর্মের অঙ্গ বা অংশরূপে পরিগণিত হইয়াছে। দর্শন বা দার্শনিক চিন্তার বৈশিষ্ট্য হইতেছে এই যে উহাতে আধ্যাত্মিক অনুভূতিগুলিকে বিচারবুদ্ধিদ্বারা প্রতিষ্ঠিত করিয়া মানবজীবনের সমস্তাগুলির সমাধানের চেষ্টা করা হয়। এই চেষ্টা প্রধানতঃ দুই প্রকারের হইতে পারে। প্রথমতঃ আধ্যাত্মিক অনুভূতি ও তাহার বিষয়ীভূত পরমাধিক তত্ত্বকে যুক্তিতর্কদ্বারা সুপ্রতিষ্ঠিত করিয়া তাহাদের সহিত জীবজগতের ও মানবজীবনের অন্যান্য বস্তুগুলির একটা সামঞ্জস্য স্থাপন করা যাইতে পারে অর্থাৎ পারমাধিক তত্ত্বের সহিত জীব ও জগতের এবং দার্শনিক চিন্তার সহিত ধর্ম, বিজ্ঞান, নীতিশাস্ত্র প্রভৃতির কোন বিরোধ নাই বরং তাহাদের মধ্যে পূর্ণ মিলন বা সামঞ্জস্যের ভাব আছে ইহা প্রদর্শন করিতে পারা যায়। রামানুজাচার্য প্রভৃতি ভারতীয় এবং হেগেল প্রমুখ পাশ্চাত্য দার্শনিক তাঁহাদের দর্শনে এরূপ প্রচেষ্টা করিয়াছেন। তাঁহাদের দর্শনে যে অদ্বৈতবাদ দেখা যায় তাহাতে পরমতত্ত্বকে সত্ত্ব ব্রহ্ম বা পরমাত্মা বলিয়া স্বীকার করিয়া জীব ও জগৎকে তাঁহার শরীর বা অংশরূপে গ্রহণ করা হইয়াছে, এবং বিশ্বসংসারকে তাঁহার লীলাভূমি বা ক্রমবিকাশের গতিরূপে ব্যাখ্যা করা হইয়াছে। এইরূপে এক ঈশ্বরের সহিত বহু জীব বা জড়ব্যবর যে কোন বিরোধ ঘটে না, ঈশ্বরে পরাভক্তির সহিত জীব ও জগতের কল্যাণসাধনের প্রচেষ্টার যে কোন অসঙ্গতি নাই এবং ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ, বৈজ্ঞানিক সত্য প্রভৃতি যে পরমজ্ঞানেরই নিয়ন্ত্রণ তাহা দেখান যাইতে পারে। দ্বিতীয়তঃ যুক্তিতর্কের সাহায্যে পারমাধিক তত্ত্বকে সুপ্রতিষ্ঠিত করিয়া আমাদের বুদ্ধিবৃত্তিকে সে সম্বন্ধে আর কোন কথা বলিতে নিরস্ত করা যাইতে পারে। অর্থাৎ পারমাধিক সত্ত্বকে চিন্তাত্ত্ব বলিয়া স্বীকার করিয়া তাহাতে কোন ধর্মের বা শক্তির আরোপ না করা যাইতে পারে অথবা তাহার স্বরূপ ও ধর্ম আমাদের বুদ্ধিগম্য

নহে একরূপ বলা যাইতে পারে। কিন্তু একরূপ স্থলেও আমাদের নৈতিক বা ধর্মজীবনের অগ্ৰাণ্ণ অমুভূতি হইতে পারমার্থিক তত্ত্ববিষয়ে যে জ্ঞানলাভ করা যায় তাহার অপলাপ করিবার প্রয়োজন হয় না। পক্ষান্তরে ঐ জ্ঞানালোকের সাহায্যে পারমার্থিক তত্ত্বের স্বরূপ ও ধর্ম সন্মুখে যাহা জানা যাইবে তাহা স্বীকার করিয়া লওয়া যাইতে পারে যদিও দার্শনিক বিচারে তাহা প্রমাণ করা যাইবে না। দৃষ্টান্তরূপে বলা যাইতে পারে যে ব্রহ্ম বা পরমতত্ত্বকে ঈশ্বর অর্থাৎ জগৎশ্রষ্টা ও জীবের কর্মফলদাতা পুরুষবিশেষ বলিয়া যে আমরা বিশ্বাস করি তাহা আমাদের ব্যবহারিক জীবনে নীতি ও ধর্মকর্মের জগ্ৰ অত্যাৱশ্যক, কিন্তু দার্শনিক যুক্তিদ্বারা আমরা তাহা প্রমাণ করিতে পারি না। জার্মান দার্শনিক মহামতি কান্ট, ইংরাজ দার্শনিক ব্রাড্লে এবং প্রকারান্তরে শ্রীমৎ শঙ্করাচার্য তাঁহাদের দর্শনের পারমার্থিক তত্ত্বের এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন বলিয়া মনে হয়। অগ্ৰাণ্ণ দর্শনে পারমার্থিক তত্ত্বের অন্তরূপ ব্যাখ্যা এবং জীবনের সমস্যাগুলির অন্তরূপ সমাধান করা হইয়াছে এবং আরও অগ্ৰপ্রকার হইতে পারে। এগুলির আলোচনা এখানে অনাবশ্যক বোধে করা হইল না। উপসংহারে ইহা বলিলেই যথেষ্ট হইবে যে দর্শন আমাদের ধর্মজীবনের মূল আধ্যাত্মিক অমুভূতি হইতেই উদ্ভূত হইয়া তাহার যৌক্তিক বিচার বা প্রতিষ্ঠা করিবার চেষ্টা করে, পক্ষান্তরে আধ্যাত্মিক অমুভূতির উৎকর্ষ এবং দৈনন্দিন জীবনে তাহার যথাযথ অনুসরণই ধর্মের সারাংশ ও বিশেষ লক্ষণ; উহারা একেবারে অভিন্নও নহে এবং একেবারে ভিন্ন ও পরস্পর-বিরোধীও নহে।

গীতার ভগবান

শ্রীঅনিলবরণ রায়, এম. এ ।

ভোক্তারং যজ্ঞতপসাং সৰ্বলোকমহেশ্বরম্ ।

সুহৃদং সৰ্বভূতানাং জ্ঞাত্ব মাং শাস্তিমুচ্ছতি ॥

—গীতা ৫।২৯

[মানব:] মাং যজ্ঞতপসাম্ ভোক্তারং সৰ্বলোকমহেশ্বরম্ সৰ্ব-
ভূতানাং সুহৃদং জ্ঞাত্ব শাস্তিমুচ্ছতি ।

মানুষ যখন আমাকে যজ্ঞ ও তপস্যার ভোক্তা, সৰ্বলোকের
মহেশ্বর এবং সকল জীবের সুহৃদ বলিয়া জানে তখনই সে শাস্তি লাভ
করে ।

পূৰ্ববর্তী দুইটি শ্লোকে বলা হইয়াছে, প্রাণায়াম প্রত্যাহার প্রভৃতি
দ্বারা রাজযোগের অভ্যাস করিয়া মানুষ চিত্তবৃত্তিকে নিরুদ্ধ করিয়া
মোক্ষলাভ করিতে পারে । সাধারণতঃ মোক্ষ বলিতে বুঝায় সমস্ত
সাংসারিক জীবন ও কৰ্ম পরিত্যাগ করিয়া, নিৰ্গুণ, নিষ্কিয়, নিশ্চল,
নিরূপাধি ব্রহ্মে লীন হওয়া । কিন্তু তাহার ঠিক পরেই এই শ্লোকে
ভগবানকে যে-ভাবে জানিবার কথা বলা হইল—তাহা ত ভগবানের নিৰ্গুণ
স্বরূপ নহে । তাহা হইলে এই শ্লোকটি পূৰ্ববর্তী দুইটি শ্লোকের ঠিক
পরে কেন অসিল এবং ইহাদের মধ্যে প্রকৃত সম্বন্ধ কি ? বিভিন্ন ব্যাখ্যা-
কার বিভিন্নভাবে এই প্রশ্নের উত্তর দিয়াছেন । শ্রীধর বলিয়াছেন
পূৰ্বোক্ত প্রকারে ইন্দ্রিয়াদি সংযম করিলেই মুক্তি হয় না, জ্ঞান দ্বারাই
মুক্তি হয়—সেই জ্ঞানের কথাই এই শেষোক্ত শ্লোকে বলা হইতেছে ।
শঙ্করের অনুসরণ করিয়া মধুসূদন সরস্বতীও অনুরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন—
“যিনি এই প্রকার যোগযুক্ত তিনি কোন্ তত্ত্ব জানিয়া মুক্ত হন তাহাই
বলিতেছেন, ভোক্তারম্ ইত্যাদি ।” কিন্তু পূৰ্ব দুইটি শ্লোকে রাজযোগের
দ্বারা মুক্তি বা কৈবল্য লাভের কথা আছে—যাঁহারা ঐ সাধনার দ্বারা
ইন্দ্রিয়াদি জয় করিয়াছেন এবং ইচ্ছা ভয় ও ক্রোধ নিৰ্মূল করিয়াছেন—
তাঁহারা সদাই মুক্ত, তাঁহাদিগকে আর স্বতন্ত্রভাবে জ্ঞানযোগের সাধনা
করিতে হয় না । রামানুজ ব্যাখ্যা করিয়াছেন, যে এই শেষ শ্লোকে
গীতা কৰ্ম যোগেরই প্রশংসা করিয়াছে—কৰ্মযোগের দ্বারা সপ্তা ব্রহ্মের
উপাসনা করিলেই সহজে মুক্তিলাভ করা যায় । মধ্বাচার্য্য ব্যাখ্যা
করিয়াছেন, পূৰ্ব দুইটি শ্লোকে ধ্যানের প্রণালী বর্ণনা করা হইয়াছে—
কিন্তু কি ধ্যান করিতে হইবে তাহাই এই শেষ শ্লোকে বলা হইতেছে ।

কিন্তু গীতা এই শেষ শ্লোকে ভগবানের যে বর্ণনা দিয়াছে তাহা হইতেছে পুরুষোত্তমের বর্ণনা—পুরুষোত্তমকে ধ্যানের বস্তু করিতে হইবে—এমন কোন উপদেশ পাতঞ্জলের যোগশাস্ত্রে নাই। আর শঙ্কর যে বলিয়াছেন, কি তত্ত্ব জানিয়া মুক্তিলাভ করা যায় তাহাই এই শ্লোকে বলা হইয়াছে, কিন্তু তাঁহারই মত হইতেছে নিগুণ নিষ্ক্রিয় নিরুপাধি ব্রহ্মের জ্ঞানের দ্বারাই মুক্তি লাভ হয়। অথচ এই শ্লোকে গীতা ভগবানের যে বর্ণনা দিয়াছে তাহা শঙ্করের বিজ্ঞেয়বস্তু নিগুণ ব্রহ্ম নহে।

বস্তুতঃ পঞ্চম অধ্যায়ের এই শেষ শ্লোকটির সহিত কেবল যে উহার পূর্ববর্তী দুইটি শ্লোকেরই সম্বন্ধ রহিয়াছে তাহা নহে—সমগ্র অধ্যায়টিতে যাহা বলা হইয়াছে, এই শেষ শ্লোকে তাহারই সার সিদ্ধান্ত করা হইয়াছে এবং পুরুষোত্তম তত্ত্বকে অবলম্বন করিয়া জ্ঞান ও কর্মের সমন্বয় করা হইয়াছে—এখানে শুধু জ্ঞানযোগ, শুধু কর্মযোগ বা শুধু রাজযোগানুযায়ী ধ্যানের প্রশংসা করা হয় নাই। গীতা ভগবান সম্বন্ধে যে জ্ঞানলাভের কথা বলিয়াছে তাহা শুধু নিরুপাধিক আত্মা বা নিগুণ ব্রহ্মের জ্ঞান নহে। জ্ঞান, কর্ম ও ভক্তি এই তিনটিকেই গীতা পূর্ণভাবে বিকাশ করিয়া তাহাদের মধ্যে অপূর্ব সমন্বয় করিয়াছে। প্রথম ছয় অধ্যায়ে জ্ঞান ও কর্মের সমন্বয়টিই বিশেষভাবে পরিষ্কৃত করিয়াছে—পঞ্চম অধ্যায়ের শেষে এই সমন্বয়টি সম্পূর্ণ হইয়াছে—এখানে যাহা আছে বষ্ট অধ্যায়ে সেইটিই আরও বিশদভাবে বুঝান হইয়াছে।

গীতা ক্রমান্বয়ে বিভিন্ন দিক দিয়া ভগবান সম্বন্ধে জ্ঞানকে পূর্ণ করিয়া তুলিয়াছে। ভগবানের যে ভগৎরূপে আত্মপ্রকাশ তাহাতে আছে বিভিন্ন স্তর, বিভিন্ন ধারা—ভগবান সম্বন্ধে এই বিভিন্ন রকম অনুভূতি লাভ করিয়া সে-সবের সমন্বয়ের দ্বারাই আমরা আমাদের জীবন ও কর্মের পূর্ণতা সাধন করিতে পারি। ভগবানকে তাঁহার সকল তত্ত্বে জানিতে হইবে, সকল ভাবে তাঁহার সহিত যুক্ত হইতে হইবে—তবেই আমাদের মধ্যে ভাগবত জীবনের পূর্ণতা গড়িয়া উঠিবে, আমাদের সমস্ত পূর্ণ ও সর্বতো-মুখী বিকাশ সাধিত হইবে। ভগবান যে শুদ্ধ আত্মারূপে বিরাজ করিতেছেন ও সর্বভূত সেই আত্মার মধ্যে রহিয়াছে, সর্বভূতের মধ্যে সেই আত্মা রহিয়াছে,

লব্ধভূতস্থমাত্মানং সর্বভূতানি চাশ্বনি (৬।১৯)

এই উপলক্ষিই সর্বপ্রথম প্রয়োজন। ইহা শুধু একটি দার্শনিক মতবাদ বা মনের ধারণা হইলে চলিবে না—সাক্ষাৎভাবে ইহা উপলব্ধি করিতে হইবে এবং রাজযোগের প্রক্ৰিয়া এই উপলব্ধিলাভের একটি বিশিষ্ট সাধনা। আত্মা অজ্ঞাত, নিত্য, শাস্ত—তাহা কখনও সৃষ্ট হয় নাই, সৃষ্ট বস্তুর স্থায় তাহা কখনও বিনাশ প্রাপ্ত হয় না, যেমন সকলের মধ্যে তেমনই আমরাও

মধ্যে এই একই আত্মা রহিয়াছে, আমার এই দেহের পতন হইলে আত্মার বিনাশ হইবে না, ন হুতাতে হস্তমানে শরীরে। অর্জুনের শোককে উপলক্ষ্য করিয়া দ্বিতীয় অধ্যায়ে গীতা এই আত্মতত্ত্ব বর্ণনা করিয়াছেন— কারণ এই আত্মজ্ঞানই হইতেছে আধ্যাত্মিকতা বা অধ্যাত্ম জীবনের আরম্ভ। পঞ্চম অধ্যায়ে এই আত্মতত্ত্ব আরও পরিষ্কৃত করা হইয়াছে। বে-যোগী সর্বভূতের এক আত্মাকে নিজের আত্মা বলিয়া জানিয়াছেন— তিনি কৰ্ম করিয়াও বদ্ধ হন না। (৫।৭) যিনি আত্মতত্ত্ববিৎ, তিনি জ্ঞানেন আত্মা নিষ্ক্রিয়, প্রকৃতিই সকল কৰ্ম করিতেছে, ইন্দ্রিয়ানীন্দ্রিয়ার্থেই বর্ত্তন্ত। এই ভাবে সকল কৰ্ম মনের দ্বারা সংগ্রাস করায়, তিনি কৰ্মের দ্বারা আর বদ্ধ হন না। দেহী ভগবানই আত্মারূপে এই নবদ্বারযুক্ত দেহে বিরাজ করিতেছেন, তিনি কিছু করেনও না, করানও না, কাহারও পুণ্যও গ্রহণ করেন না, পাপও গ্রহণ করেন না—সাধনার দ্বারা যে ব্যক্তি এই আত্মাকে অবগত হন, আত্মার সহিত যুক্ত হন, তিনি সকল বস্তু, সকল জীব, সকল ঘটনায় সমদর্শী হন—এই আত্মাই ব্রহ্ম, এই ব্রহ্মে ক্ষুদ্র অহংভাবের জয় করিয়া তিনি নির্ব্যাণ ও পরম শান্তি লাভ করেন। এই উপলক্ষ্য লাভেরই একটি শক্তিশালী সাধনারূপে গীতা পূর্ববর্তী দুইটি শ্লোকে রাজযোগের বর্ণনা করিয়াছে এবং আবার ষষ্ঠ অধ্যায়ে তাহাই আরও বিশদ করিয়াছে কিন্তু ভগবানকে এইরূপে নিব্যক্তিক, নিষ্ক্রিয়, নিরূপাধি আত্মা রূপে জানাই ভগবান সম্বন্ধে সমগ্র জ্ঞান নহে, গীতা মানুষকে যে পূর্বতম সিদ্ধিলাভের পথ দেখাইয়াছে তাহার জ্ঞান এই জ্ঞান আধ্যাত্মিক প্রয়োজন হইলেও ইহাই পর্যাপ্ত নহে। ভগবানকে যদি ব্যক্তিরূপে, সোপাধিরূপে, সগুণরূপে না জানি, তাঁহার সহিত ব্যক্তিগত নানা সম্বন্ধ স্থাপন করিতে না পারি তাহা হইলে আত্মার জ্ঞানের দ্বারা আমাদের মনকে তৃপ্ত করিতে পারিব কিন্তু আমাদের হৃদয় পূর্ণ তৃপ্তিলাভ করিবে না এবং তাহার পূর্ণ বিকাশও সম্ভব হইবে না। প্রেম ও ভগবৎ-ভক্তি যে-সব বিরাট সম্ভাবনার দ্বার খুলিয়া দেয় সে-সব হইতে আমরা বঞ্চিত হইব। মন যে আত্মজ্ঞান চায় তাহা আমরা লাভ করিব, কিন্তু হৃদয়ের ভিতর দিয়া ভগবান সম্বন্ধে যে সম্বন্ধ জ্ঞান লাভ করা যায় তাহা আমরা পাইব না। মন ও হৃদয় উভয়েরই অতীত যে সত্য জ্ঞান তাহার মধ্যে এই দুই প্রকার জ্ঞানই পূর্ণতা লাভ করিয়াছে এবং একীভূত হইয়াছে। সেইজন্য গীতা বলিয়াছে ভগবানকে শুধু আত্মারূপেই জানিলে চলিবে না, তাঁহাকে ঈশ্বররূপেও জানিতে হইবে, তাঁহার শুধু নিগুণ নিব্যক্তিক জ্ঞান নহে, তাঁহার সগুণ ব্যক্তিত্বও উপলক্ষ্য করিতে হইবে, জানিতে হইবে শেষ শ্লোকে ইহারই ইঙ্গিত দিয়া গীতা পঞ্চম অধ্যায়ের শেষ করিয়াছে।

ভগবান শুধু নিষ্ঠুর, নির্ব্যক্তিক, উদাসীন, সাক্ষী, নিষ্ক্রিয় আত্মাক্রপেই আমাদের মধ্যে নাই, তিনি আমাদের অতি আপনার জন রূপে আমাদের হৃদয়ের মধ্যে বিরাজ করিতেছেন। অজ্ঞানের রথে সারথীরূপে শ্রীকৃষ্ণ, আমাদের হৃদয় রথে চিরবিরাজমান শ্রীকৃষ্ণেরই বাহ্য নিদর্শন। ভগবানকে যদি আমরা মানুষরূপে কল্পনা করি তাহাতে কোন ভুল হয় না, কারণ মানুষ ভগবান ছাড়া নহে, ভগবানের মধ্যে মানুষ ভাবও আছে—তবে তিনি ঐ ভাবের মধ্যেই সীমাবদ্ধ নহেন, তিনি অনন্ত। মানুষের সহিত আমরা যে সব সম্বন্ধ স্থাপন করিতে পারি, ভগবানের সহিতও আমরা সেই সব সম্বন্ধ স্থাপন করিতে পারি বিশেষতঃ বন্ধুর সহিত বন্ধুর, প্রভুর সহিত ভূত্যের শিশুর সহিত পিতামাতার পিতামাতার সহিত শিশুর এবং সর্বোপরি প্রিয়ের সহিত প্রিয়ের যে অন্তরতম মধুরতম সম্বন্ধ—ভগবানের সহিত আমরা এই সব সম্বন্ধই স্থাপন করিতে পারি। ভারত যেমন ভগবানকে সচলভাবে আপনার মনে করিয়া উপাসনা করিয়াছে, এমনটি আর কোথাও দেখা যায় না। গীতা এইরূপে ব্যক্তিভাবের উপাসনাকেই শ্রেষ্ঠ বলিয়াছে (১২।১.২) রাজযোগ প্রভৃতি দ্বারা যে আত্মজ্ঞানলাভ করা যায়, সন্তুগ ঈশ্বরের উপাসনা দ্বারা সে সবই অপেক্ষাকৃত সহজে লাভ করা যায়, তাহা ছাড়া এমন অনেক কিছু জ্ঞান ও উপলব্ধি লাভ করা যায় যে-সব না লাভ করিলে আমাদের জ্ঞান অসম্পূর্ণ থাকিয়া যায়, আমাদের সত্তার বিকাশ ও সিদ্ধি অসম্পূর্ণ থাকিয়া যায়।

অতএব ভগবানকে সর্বভূতের স্বামী ও ঈশ্বররূপে, সকলের বন্ধুরূপে পূজ্যরূপে ধারণা করিতে হইবে, উপাসনা করিতে হইবে, উপলব্ধি করিতে হইবে সুহৃদ সর্বভূতানাং। আর এই যে আমাদের পরম আত্মীয়, পরম সুহৃদ ভগবান—ইনি শুধু নিজেই আমাদের সুহৃদ নহেন, সকল জীবের মধ্যেই তিনি আমাদের সুহৃদ রূপে বিরাজ করিতেছেন, সকলের মধ্যে তাঁহাকে ভালবাসিতে হইবে, সকলের ভিতর দিয়া, সকলের নিকট হইতে তাঁহারই ভালবাসা লাভ করিতে হইবে—এই ভাবে আমরা বহুর মধ্যে একত্বের উপলব্ধি লাভ করিতে পারিব। বহুর সহিত বিচিত্র সম্বন্ধ স্থাপন করিব। কিন্তু তাহার ভিত্তি হইবে এক মূলগত ঐক্য বোধ—তখনই এই সব সম্বন্ধ তাহাদের পূর্ণতা লাভ করিবে, মানবীয় সম্বন্ধ দিব্য সম্বন্ধে, দিব্য জীবনে পরিণত হইবে।

আবার ভগবানকে জগতের সহিত, কর্মের সহিত সম্বন্ধেও জানিতে হইবে। ভগবানকে সুহৃদরূপে আত্মীয়রূপে জানা যেমন ভক্তিব্যোগের পক্ষে উপযোগী, তাঁহাকে সর্বব্যাপী নির্ব্যক্তিক আত্মাক্রপে জানা যেমন জ্ঞানব্যোগের পক্ষে উপযোগী, তেমনিই ভগবানকে জগতের ঈশ্বররূপে জানা হইতেছে কর্মব্যোগের পক্ষে বিশেষ উপযোগী,—সর্বলোক মহেশ্বরঃ।

জগৎকর্মের সহিত সম্বন্ধেও ভগবানকে উদাসীন দ্রষ্টা রূপে জানা যায়, আবার নিয়ন্তা ঈশ্বররূপেও জানা যায়। প্রথমভাবে ভগবানকে জানিয়া আমরা উপলব্ধি করি যে, প্রকৃতিই সকল কর্ম করিতেছে, পুরুষ কেবল দেখিতেছে, অনুমতি দিতেছে, প্রকৃতির রূপ ও ক্রিয়া সকল উপভোগ করিতেছে কিন্তু নিজে নিশ্চল নিক্রিয় রহিয়াছে। এইরূপ উপলব্ধিলাভ করিবার জন্য রাজযোগের অভ্যাস হইতে সাহায্য পাওয়া যাইতে পারে। প্রকৃতির সকল কর্ম হইতে নিজেকে বিচ্ছিন্ন করিয়া পুরুষের ভাবে প্রতিষ্ঠিত হইতে হয়—এইভাবে আমরা ক্ষুদ্র অহং ভাব হইতে, বাসনা কামনার বন্ধন হইতে মুক্ত হই। এই অবস্থাকে লক্ষ্য করিয়াই গীতা পূর্বশ্লোকে বলিয়াছে—

বিগতেচ্ছাভয় ক্রোধো যঃ সদা মুক্ত এব সঃ ।

দ্বিতীয় ভাবে আমরা ভগবানকে জানি প্রকৃতির অধীশ্বর রূপে, নিজ প্রকৃতির দ্বারা তিনিই এই সমুদয় জগৎ কর্ম পরিচালনা করিতেছেন— তাঁহার প্রতি আমরা আমাদের হৃদয়ের সমস্ত প্রেম ও ভক্তি অর্পণ করি, এবং নিজদিগকে তাঁহার বিশ্ব কাজের যন্ত্র করি, নিমিত্ত করি। সে কর্ম আমরা করি আমাদের নিজেদের জন্য নহে, পরন্তু ভগবানেরই প্রতিনিধি-রূপে, তাঁহারই ইচ্ছা পূরণের জন্যে, সে কর্মের প্রেরণা উদ্ভূত হইতে আইসে, কোনরূপ ব্যক্তিগত স্বার্থ বা কামনা হইতে নহে।

এই যে ভগবানকে ব্যক্তিরূপে, পুরুষরূপে, ঈশ্বররূপে জানা, ভক্তি করা, কর্মের দ্বারা উপাসনা করা—গীতা এই সাধনাকৌকেই শ্রেষ্ঠ সাধনা বলিয়াছে। অত্যাশ্রয় সব যোগ, সব সাধনার ফল অপেক্ষাকৃত সহজে ও নিশ্চিত ভাবে এই এক সাধনার দ্বারাই লাভ করা যায়। এই যে ভগবানকে ঈশ্বর রূপে জানা, ইহা সাধারণ ধর্মের ব্যক্তিগত সগুণ ঈশ্বর নহে, মানুষের তুলনায় কল্পিত স্বর্গে অধিষ্ঠিত কোন পুরুষ নহে। তাঁহার অনন্ত গুণ ও রূপ আছে, তাই তিনি সগুণ, সাকার আবার তিনি সকল গুণ, সকল রূপ ও আকারের অতীত, অতএব তিনি নিগুণ, নিরাকার—তিনি কোন গুণ বা আকারে সীমাবদ্ধ নহেন বলিয়াই তিনি সকল গুণ ও আকার গ্রহণ করিতে পারেন—তিনি বিশ্বের অতীত পরম অনির্বচনীয় সত্তা, তিনি বিশ্বের আত্মা, সকলের মধ্যে সকলকে ধরিয়া রহিয়াছেন, তিনি বিশ্বপুরুষ, বিশ্বেশ্বররূপে নিজ সত্তার মধ্যে এই বিশ্বকার্য পরিচালনা করিতেছেন। আবার তিনি ব্যক্তিগত মানবরূপে ভূতলে অবতীর্ণ হইয়া মানুষের সহিত সকল সম্বন্ধ স্থাপন করিতেছেন—নিজের দিব্য ব্যক্তিত্ব ও প্রেমের আকর্ষণে সকলকে নিজের দিকে আকৃষ্ট করিতেছেন। ইহাকেই গীতা পরে পুরুষোত্তম নামে অভিহিত করিয়াছে।

ভগবানকে সকল যজ্ঞ ও তপস্যার ভোক্তা রূপে জানিতে হইবে। প্রাচীন ব্যাখ্যাকারগণ এখানে যজ্ঞ বলিতে জ্যোতিষ্টোমাদি বৈদিক যজ্ঞ এবং তপস্যা বলিতে কৃচ্ছ্রচান্দ্রায়াদি বুঝিয়াছেন। কিন্তু আমরা ইতিপূর্বে দেখিয়াছি, গীতা যজ্ঞ শব্দকে উদার অর্থে গ্রহণ করিয়াছে—গীতার মতে বিশ্বপ্রকৃতির সকল কর্মই হইতেছে ভগবানের উদ্দেশে যজ্ঞ, ভগবানই সে সকলের ভোক্তা। আমাদের প্রকৃতির যে সব কর্ম চলিতেছে সে সবকে যখন আমরা সেই বিরাট বিশ্ব যজ্ঞের অংশ বলিয়া মনে করি এবং সজ্ঞানে ভগবানের উদ্দেশে যজ্ঞরূপে অর্পণ করি—তখন আমাদের সকল কর্মেরই হয় যজ্ঞ। ভগবান বলিয়াছেন

যৎ করোষি যদশ্রাসি যচ্ছুহোষি নদাসি যৎ ।

যন্তপন্তসি কৌন্তেয় তৎ কুরুষ মদপর্ণম্ ॥ ৯।২৭

আমরা যদি কোন বস্তু দান করি, যাহাই দান করি এবং যাহাকেই দান করি, আমাদের মনে রাখিতে হইবে যে আমরা ভগবানকেই দিতেছি, সর্বভূতের মধ্যে যে ভগবান রহিয়াছেন আমার ঐ দানে তিনিই প্রীত ও পরিতৃপ্ত হইতেছেন। আমরা যখন ভোজন করি তখনও মনে রাখিতে হইবে যে আমাদের মধ্যে ভগবানই ভোজন করিতেছেন। আহারের দ্বারা আমরা শুধুই আমাদের রসনাতৃপ্তি করিতেছি না। ভগবানকেই তৃপ্ত করিতেছি।

তপস্যা বলিতে লোকে সাধারণতঃ কষ্টসাধ্য পীড়াদায়ক ক্রিয়াই বুঝিয়া থাকে। কিন্তু বস্তুতঃ ইহা তপস্যার মূল স্বরূপ নহে। গীতা যেমন ব্রহ্মকেই যজ্ঞ বলিয়াছে উপনিষদে তেমনিই তপস্যাতেও ব্রহ্ম বলা হইয়াছে—তপো ব্রহ্ম। ব্রহ্মের যে ইচ্ছাশক্তির কেন্দ্রীভূত প্রয়োগ তাহাই তপ বা তপস্যা। আমরাও যখন কোন কর্ম করিবার জন্য আমাদের শক্তিকে কেন্দ্রীভূত করি তখন তাহা হয় তপস্যা। তাহা যে পীড়াদায়ক হইবেই এমন কোন কথা নাই—অনেক দুঃসাধ্য ও কঠিন কর্মে শক্তি প্রয়োগ করিতে আমরা তীব্র আনন্দ পাই। মোট কথা কষ্টকরতাই তপস্যার লক্ষণ নহে, কোন কর্মের জন্য ইচ্ছাশক্তিকে কেন্দ্রীভূত করাই তপস্যা। সকল কর্মের মধ্যেই কিছু না কিছু তপস্যা আছে, সকল কর্মই যজ্ঞভাবে অর্পণ করিতে হয়। অতএব যজ্ঞ ও তপস্যা বলিতে গীতা কোন বিশেষ সাধনা বা অন্তর্ধান বুঝে নাই, সকল কর্মকেই যজ্ঞ ও তপস্যার ভাব লইয়া করিতে হয় এবং সে সবই ভগবানে অর্পণ করিতে হয়। কারণ যেখানে যে যাহাই করুক লবেরই মূল উৎস ভগবান এবং লক্ষ্যও ভগবান। ইহাই গীতার শিক্ষা। যখন আমরা কোন মহৎ কর্মে ব্রতী হই, নিজেদের জন্য, অপরের জন্য বা নিখিল মানবের জন্য কোন সাধনা বা কঠিন প্রয়াসে ব্রতী হই, তখন আমাদেরকে নিজেদের

কথা ভুলিতে হইবে, অপরের কথা বা নিখিল মানবের কথা ভুলিতে হইবে, আমাদিগকে দেখিতে হইবে যে আমরা যাহা করিতেছি তাহা হইতেছে সকলের মধ্যে যে ভগবান রহিয়াছেন তাঁহারই উদ্দেশে যজ্ঞ। তিনি হইতেছেন অনন্ত, পরমতম, শুধু তাঁহার দ্বারাই সকল শ্রম, সকল মহদাকাঙ্ক্ষা সম্ভব হয়, তাঁহার জগুই প্রকৃতি আমাদের নিকট হইতে সকল শ্রম ও মহদাকাঙ্ক্ষা আদায় করিয়া দেয় এবং সে-সব তাঁহারই বেদীমূলে অর্পণ করে। এমন কি আমাদের মধ্যে যে সকল কৰ্ম প্রকৃতির ক্রিয়া বলিয়া আমরা স্পষ্টই বুঝিতে পারি, আমরা কেবল সাক্ষী মাত্র—সে সব কৰ্মেও ঐ একই স্মৃতি ও চৈতন্য রাখিতে হইবে। আমাদের নিঃশ্বাস প্রশ্বাস, আমাদের হৃদয়ের স্পন্দন এ সবকেও ভগবানের উদ্দেশে যজ্ঞ বলিয়া দেখিতে হইবে।

ইহা স্পষ্টই বুঝা যায় যে, এই ভাব ও স্মৃতি লইয়া কৰ্ম করিলে, সাধনা করিলে ইহারই দ্বারা আমাদের মধ্যে ভক্তিয়োগ, জ্ঞানযোগ, কৰ্ম-যোগ তিনেরই পূর্ণ বিকাশ হইবে এবং এই ভাবেই আমরা পরম শান্তি লাভ করিতে পারিব। প্রথমে যদি ভক্তির ভাব নাও থাকে তথাপি সর্বদা সকল বস্তুতে, সকল কৰ্মে ভগবানকে স্মরণ করিয়া, ক্রমে ক্রমে আমাদের সমগ্র জীবনকে ভগবানে উৎসর্গ করিয়া আমাদের মধ্যে ভগবানের প্রতি নিরতিশয় ভক্তি ও প্রেমের বিকাশ হইলে এবং সেই সঙ্গেই সকল মনুষ্য, সকল জীব, ভগবানের সকল রূপের প্রতিই আমাদের সার্বজনীন প্রেমের বিকাশ হইবে। অতএব এই পন্থা হইতেছে পূর্ণ ভক্তিয়োগের পন্থা। আবার সকলের মধ্যে ভগবানকে, ভগবানের মধ্যে সকলকে স্মরণ করিতে করিতে শেষে আমাদের পূর্ণ উপলব্ধি হইবে যে, এক ভগবানই এই সব হইয়াছেন—আমরা যাহা কিছু দেখি, যাহা কিছু শ্রবণ করি, যাহা কিছু অনুভব করি সে সবে আমরা আর কাহাকেও বা কিছুকেই নহে সেই এক ভগবানকেই দেখি, শ্রবণ করি, অনুভব করি। অতএব এই পন্থা হইতেছে পূর্ণ জ্ঞানযোগের পন্থা।

আবার এইরূপ যজ্ঞভাবে সকল কৰ্ম করিতে করিতে আমাদের কৰ্মে সকল অহংভাব নির্মূল হইয়া যায়, কারণ সবই করা হয় ভগবানের জ্ঞান, নিজেদের জ্ঞান নহে, অপরের জ্ঞানও নহে। প্রতিবেশী, বৃদ্ধ, পরিবারবর্গ দেশ, মানবজাতি বা অজ্ঞ জীব—ইহাদের সহিত আমাদের ব্যক্তিগত সম্বন্ধ আছে বলিয়া, ইহাদের জ্ঞান কৰ্ম করিলে আমাদের অহংয়ের তৃপ্তি হয় বলিয়া কোন কৰ্ম করা হয় না। এইভাবে শেষ পর্যন্ত আমাদের এই উপলব্ধি না হইয়াও পারে না যে, সকল কৰ্ম সকল জীবনই হইতেছে এক মহা যজ্ঞ—ভগবান নিজের সত্তার মধ্যে নিজেই নিজেকে

সকল জীবন ও কর্ম যত্নরূপে অর্পণ করিতেছেন,—নীতার ভাবায় ব্রহ্মৈব ব্রহ্মণা হতম্। অতএব এই পন্থা হইতেছে পূর্ণ কর্মযোগের পন্থা। এই তিনটি সমজাতীয় যোগ এখানে স্বভাবতঃ মিলিত হইয়া একই সাধনায় পরিণত হইয়াছে।

সর্বমুক্তি

মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত শ্রীঃযোগেন্দ্রনাথ তর্কসাংখ্যবেদান্ততীর্থ

(১)

ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র সমূহে বহু বিষয়ের আলোচনা থাকিলেও প্রধান আলোচ্য বিষয় মুক্তি বা মোক্ষ। মোক্ষ কি এবং মোক্ষলাভের উপায় কি—ইহাই ভারতীয় দর্শনের প্রধানতঃ প্রতিপাদ্য। মোক্ষ নিরূপণের জন্তই মোক্ষের বিপরীত বন্ধ বা সংসারের স্বরূপ নিরূপণ করা হইয়াছে এবং বন্ধের কারণ কি তাহারও আলোচনা করা হইয়াছে। ন্যায়, বৈশেষিক, সাংখ্য, পাণ্ডুল প্রভৃতি বৈদিক দর্শনের মত বৌদ্ধ, জৈন প্রভৃতি অবৈদিক দর্শনেরও আলোচ্য বিষয় উহাই। অবাস্তুর মতভেদ থাকিলেও প্রধানতঃ প্রতিপাদ্য যে মোক্ষ, তাহা সকলেই বলিয়াছেন।

জীব অনাদি কাল হইতে নিরন্তর দুঃখধারা ভোগ করিতেছে। এই দুঃখধারার চির অবসানই মুক্তি। মুক্ত জীব আর দুঃখ ভোগ করিবে না, চিরদিনের জন্ত তাহার দুঃখের অবসান হইবে। ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রকারগণ ইহা এক বাক্যে স্বীকার করিয়াছেন। মুক্ত জীবের সর্ববিধ দুঃখের নিবৃত্তি হইলেও মুক্তাবস্থাতে সুখ থাকে কি না, ইহা লইয়া শাস্ত্রকারগণের বহু মতভেদ দেখা যায়।

জীবের দুঃখধারা অনাদি হইলেও তাহা অনন্ত অবিনাশী নহে। একদিন এই অনাদি দুঃখধারার উচ্ছেদ হইবে। অনাদিকাল হইতে অনন্ত কাল পর্য্যন্ত জীব দুঃখই ভোগ করিবে, ইহা হইতে পারে না। জীবের দুঃখ প্রবাহ অনন্তকাল স্থায়ী হইলে মোক্ষ প্রতিপাদক শাস্ত্র নিতান্তই বার্থ হইয়া যাইত। মুমুক্শু পুরুষের মোক্ষের আকাঙ্ক্ষা বাতুলতামাত্র হইয়া পড়িত; যেহেতু জীবের দুঃখ প্রবাহ অনাদি অনন্ত—কোনও দিন তাহার অবসান হইবে না, যাহার অবসান নাই তাহার অবসানের জন্য প্রয়াস ইত্যাদি দ্বারা আকাঙ্ক্ষার পরিমাণ নিরূপণের প্রয়াসের স্থায় বাতুলতামাত্র।

এজন্য ভারতীয় দর্শনশাস্ত্রকারগণ একবাক্যে স্বীকার করিয়াছেন যে, জীবের হৃৎ প্রবাহ অনাদি হইলেও অনন্ত নহে। মুক্তির যাহা সাধন তাহার অনুষ্ঠান করিলেই হৃৎখের চিরনিবৃত্তি হইবে। হৃৎখের চিরনিবৃত্তির সাধন কি? তাহাই নিরূপণ করিবার জগৎ ভারতীয় বৈদিক ও অবৈদিক সকল প্রকার দর্শনশাস্ত্রের আবির্ভাব হইয়াছে।

ভারতীয় দর্শন শাস্ত্রসমূহ মোক্ষ ও মোক্ষের সাধনের আলোচনায় পরিপূর্ণ। জীব চির শান্তিলাভ করিবে, চিরদিনের জগৎ শোক মোহের গ্রাস হইতে উত্তীর্ণ হইবে, সর্ববিধ ভয়ের অতীত হইবে, ইহা অপেক্ষা আর বড় কথা কি হইতে পারে? এই মোক্ষের আলোচনাতে একটি বিশেষ প্রশ্ন সকলেরই মনে উদ্ভিত হয় যে—সমস্ত জীবই কি একদিন মোক্ষলাভ করিবে? না কেহ কেহ মোক্ষলাভ করিলেও সকলের মোক্ষ কখনও হইতে পারিবে না। ভারতীয় দার্শনিকগণের মধ্যে কেহ কেহ এই আলোচনাও বিশেষভাবে করিয়াছেন, কিন্তু এই আলোচনায় দার্শনিকগণ একমত হইতে পারেন নাই। কেহ কেহ বলিয়াছেন—সর্বজীবের মুক্তি কোন মতেই সম্ভাবিত নহে, কেহ কেহ মুক্তিলাভ করিলেও সকলেই মুক্তি লাভ করিবে ইহা অত্যন্ত অসম্ভব, পরন্তু ইহাতে মহা অনর্থই ঘটিবে। আবার কেহ বলিয়াছেন—জীবমাত্রই মুক্তির অধিকারী, সমস্ত জীবই মুক্তি লাভ করিবে। এমন সময় আসিবে যখন এক জীবও আর বদ্ধ থাকিবে না। জীব অনন্ত কাল হৃৎখভোগ করিবে ইহা অত্যন্ত অসম্ভব। সমস্ত জীবের মুক্তি হইলে মহা অনর্থ ঘটিবে—এইরূপ বাঁহারা মনে করেন, তাঁহারা অনর্থ কাহাকে বলে তাহাই বুঝিতে পারেন নাই। এইরূপে “সর্বমুক্তি” পক্ষ অবলম্বন করিয়া দর্শনশাস্ত্রে বহু বাদ-বিবাদ দেখা যায়। এই প্রবন্ধে আমরা সর্বমুক্তিবাদিগণের অভিপ্রায় সঙ্ক্ষেপে কিঞ্চিৎ আলোচনা করিতে চেষ্টা করিব।

ছায়াচার্য্য উদয়ন তাঁহার সুপ্রসিদ্ধ কিরণাবলী গ্রন্থে সর্বমুক্তিবাদের অবতারণা করিয়াছেন।^১ প্রথমতঃ আচার্য্য এই বলিয়া আপত্তি করিয়াছেন যে সমস্ত হৃৎখের নিবৃত্তি মুক্তি হইলেও এই মুক্তিলাভ জীবের অসম্ভব; কারণ মানুষকে এইরূপ উপদেশ করা উচিত যাহা মানুষ স্বীয় যত্ন দ্বারা সম্পাদন করিতে পারে, যাহা মানুষের যত্নসাধ্য নহে সেরূপ উপদেশ নিতান্ত ব্যর্থ। অভিপ্রায় এই যে জীবের হৃৎখ তিন ভাগে বিভক্ত,

১। তথাপি হৃৎখোচ্ছিত্তিরপূর্ববর্ত্তঃ * অনাগাতস্ত নিবর্ত্তমিত্তুমশক্যম্; বর্ত্তমানস্ত চ পুরুষপ্রযত্নমন্তরেণৈব বিয়োধিগুণান্তরোপনিপাতনিবর্ত্তনীয়ম্; অতীতস্তাতীতম্ভা-
দেব। মোসাইটী মুদ্রিত ত্রি: কি: পৃ ৫২ - ৫৩।

* পুরুষ প্রযত্নসাধ্যম্ভোনাপুরুষার্থম্ভয়াহ তথাপিতি। কাশী মুদ্রিত কি: ভা: ১৭ পৃ।

অতীতহুঃখ, বর্তমান হুঃখ ও ভাবিহুঃখ জীব স্বীয় যত্ন দ্বারা অতীত হুঃখের নিবৃত্তি করিতে পারে না ; কারণ তাহার যত্নের পূর্বেই অতীত হুঃখের নিবৃত্তি হইয়া গিয়াছে, সুতরাং অতীত হুঃখের নিবৃত্তি যত্নসাধ্য হইতে পারে না। এইরূপ বর্তমান হুঃখের নিবৃত্তিও যত্নসাধ্য নহে, কারণ সুখ হুঃখ প্রভৃতি আত্মার ক্ষণস্থায়ী বিশেষ গুণ এবং অবশ্য বেদ্য ; সুখ হুঃখ উৎপন্ন হইয়া দীর্ঘ সময় থাকে না, উৎপত্তির চতুর্থীক্ষণে স্বভাবতঃই নষ্ট হইয়া যায়। সুখ হুঃখ উৎপন্ন হইলে, তাহা অবশ্য বেদ্য বিশেষ গুণ বলিয়া দ্বিতীয়ক্ষণেই ঐ উৎপন্ন সুখ হুঃখের জ্ঞান অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। আত্মার প্রত্যক্ষ যোগ্য বিশেষ গুণমাত্রই পরবর্তী বিশেষ গুণ উৎপন্ন হইলে নষ্ট হইয়া যায়, ইহাই আত্মার যোগ্য বিশেষ গুণের স্বভাব। সুতরাং বর্তমান-হুঃখও স্বভাবতঃই নিবৃত্ত হইবে। এই নিবৃত্তির জ্ঞা যত্নের অপেক্ষা নাই। এইরূপ ভাবি হুঃখের নিবৃত্তিও যত্ন সাধ্য হইতে পারে না। ভাবি হুঃখ উৎপন্ন হয় নাই বলিয়া অন্তঃপন্ন হুঃখের নিবৃত্তিও যত্নসাধ্য হইতে পারে না। যখন যত্ন থাকিবে তখন হুঃখ থাকিলে যত্ন দ্বারা সেই হুঃখের নিবৃত্তি হয়। কিন্তু ভাবি হুঃখ ও বর্তমান যত্ন একসময়ে থাকিতে পারে না। যাহা বর্তমান ও স্থায়ী, যত্ন দ্বারা তাহারই নিবৃত্তি হইতে পারে, হুঃখ স্বভাবতঃ ক্ষণিক, সুতরাং হুঃখের নিবৃত্তি যত্নসাধ্য হইতেই পারে না। যাহা যত্নসাধ্য নহে তাহার উপদেশ করাও অসঙ্গত।

এইরূপ আপত্তি উত্থাপন করিয়া পরে আচার্য্য বলিয়াছেন যে যদিও পুরুষ স্বীয় যত্ন দ্বারা হুঃখের সাক্ষাৎ নিবৃত্তি করিতে পারে না, কোনও হুঃখেরই নিবৃত্তি সাক্ষাৎ পুরুষের যত্ন সাধ্য নহে, তথাপি হুঃখের হেতুর উচ্ছেদ পুরুষের যত্ন সাধ্য। যেমন প্রায়শ্চিত্ত হুঃখের সাক্ষাৎ নিবৃত্তি করে না কিন্তু অন্তত কষ্টের অন্তর্গতানে যে পাপ উৎপন্ন হয়, প্রায়শ্চিত্ত দ্বারা সেই পাপেরই সাক্ষাৎ নিবৃত্তি হইয়া থাকে। পাপই হুঃখের হেতু সুতরাং প্রায়শ্চিত্ত হুঃখের সাক্ষাৎ নিবর্তক না হইয়া হুঃখের হেতু পাপের সাক্ষাৎ নিবর্তক হইয়া থাকে। সেইরূপ সংসারহুঃখের হেতু মিথ্যাজ্ঞান ও মিথ্যা জ্ঞান জন্ম বাসনা বা সংস্কার। এই মিথ্যাজ্ঞান জন্ম বাসনার সহিত মিথ্যাজ্ঞানই জীবের অনাদি হুঃখ ধারার কারণ। এই মিথ্যাজ্ঞান ও বাসনা বীজ ও অঙ্কুরের মতই প্রবাহরূপে অনাদি। তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা বাসনার সহিত এই মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হইয়া থাকে।

এইরূপে তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা বাসনার সহিত মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হইলে মিথ্যাজ্ঞান জন্ম রাগের নিবৃত্তি হয়, কারণ রাগের হেতুই মিথ্যাজ্ঞান। রাগ নিবৃত্তিতে ধর্ম্মধর্ম্মের নিবৃত্তি হয়। এই ধর্ম্মধর্ম্মের হেতুই রাগ বা ইচ্ছা। ধর্ম্মধর্ম্মের উচ্ছেদ হইলে, অজ্ঞানের উচ্ছেদ হয়, ধর্ম্ম ও অধর্ম্মই জন্মের কারণ।

জন্মের উচ্ছেদ হইলে হুঃখ ধারার উচ্ছেদ হয়। এই হুঃখধারার উচ্ছেদই মুক্তি। এইরূপে তত্ত্বজ্ঞান হইতে জীবের মোক্ষ লাভ হইয়া থাকে। হুঃখ নিবৃত্তি যন্ত্র সাধ্য ন হইলেও হুঃখ নিবৃত্তির হেতু তত্ত্বজ্ঞান পুরুষের যন্ত্র সাধ্য বলিয়া হুঃখ নিবৃত্তিরূপ মোক্ষও পুরুষের যন্ত্রসাধ্য হইতে পারে।

আচার্য্য উদয়ন অনাদি হুঃখধারার উচ্ছেদই মোক্ষ, এবং উহা তত্ত্বজ্ঞান সাধ্য এইরূপ প্রতিপাদন করিয়াছেন। কিন্তু এখানে প্রশ্ন হয় যে এই অনাদি হুঃখধারার উচ্ছেদরূপ মোক্ষে প্রমাণ কি? কোন্ প্রমাণ দ্বারা আমরা সেই অনাদি হুঃখ প্রবাহের উচ্ছেদ জানিতে পারি? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে আচার্য্য উদয়ন পূর্বাচার্য্যগণের প্রদর্শিত অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন। উদয়নেরও পূর্ববর্তী অতি প্রাচীন আচার্য্যগণ মোক্ষে যে অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছিলেন, এস্থলে আচার্য্য উদয়নও সেই অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন। অনুমানটি এই; হুঃখ সন্ততি, অত্যন্ত উচ্ছিন্ন হইবে, যেহেতু তাহাতে সন্ততিত্ব ধ্বংস আছে। অবিচ্ছিন্ন ভাবে দীর্ঘ সময় ধরিয়া একজাতীয় বস্তু প্রতিক্রিয়া বিলীর্ণ হইতে থাকিলে তাহাকে সন্ততি, ধারা বা প্রবাহ বলা হয়। যাহা সন্ততি, ধারা বা প্রবাহ তাহার উচ্ছেদ একসময় অবশ্যই হইবে। কোনও ধারা বা প্রবাহ অনন্ত কাল থাকে না। যেমন এই প্রদীপসন্ততি, প্রদীপ একটা স্থির বস্তু নহে; প্রতিক্রমে নূতন নূতন প্রদীপ শিখা উৎপন্ন হইতেছে ও বিলীর্ণ হইতেছে। আমরা যদিও একটাই প্রদীপ শিখা বলিয়া মনে করি কিন্তু তাহা নহে, অবিচ্ছিন্ন ভাবে একজাতীয় দীপ শিখা উৎপন্ন ও বিলীর্ণ হইতেছে বলিয়া ঐ দীপশিখাকে এক বলিয়া মনে হয়। জীবেরও অনাদি কাল হইতে অবিচ্ছিন্নভাবে পূর্ব হুঃখের সমান জাতীয় হুঃখ প্রতিক্রমে উৎপন্ন ও বিনষ্ট হইতেছে বলিয়া জীবের ঐ হুঃখ রাশিকে হুঃখ-ধারা বা হুঃখসন্ততি বলা হয়। এই সন্ততি বা ধারা হই প্রকার সাদি ও অনাদি, প্রদীপ সন্ততি সাদি কিন্তু হুঃখ সন্ততি অনাদি। এই সাদি প্রদীপ সন্ততির উচ্ছেদকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া অনাদি হুঃখ সন্ততির উচ্ছেদ অনুমান প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ করিতেছেন। পূর্বোক্ত অনুমানে হুঃখ সন্ততি পক্ষ, ইহার অত্যন্ত উচ্ছেদ সাধ্য, সন্ততিত্ব হেতু, এই প্রদীপ সন্ততি—উদাহরণ।*

২। ইতি চেম হেতুচ্ছেদে পুরুষব্যাপারঃ প্রায়শ্চিত্তবৎ। তথাহি মিথ্যাজ্ঞানং নবাসনমিহ সংসারমূল-কারণম্। তচ্চ তত্ত্বজ্ঞানেন বিরোধিনা নিবর্ত্যতে। তন্নিবৃত্তৌ রাগাদ্যপায়ে প্রবৃত্তেরপায়াং জন্মান্যপায়ঃ। তথাচ হুঃখদন্তানোচ্ছেদঃ। তচ্চ তত্ত্ব-জ্ঞানং পুরুষপ্রবৃত্ত-সাধ্যমিতি। সোসাইটি মুদ্রিত কিরণাবলী পৃঃ ৫০—৫৭।

৩। “কিং পুনরত্র প্রশংসম্” হুঃখসন্ততিরভ্যন্তমুচ্ছিন্দ্যতে সন্ততিত্বাৎপ্রদীপসন্ততিবৎ ইত্যাদি।—কিরণাবলী সোসাইটি মুদ্রিত পৃঃ ৫৭—৫৮।

এই অনুমান প্রয়োগে লক্ষ্য করিবার বিষয় এই যে—আচার্য্য কি যে কোমণ্ড একটি ছুইটি হুঃখ সন্ততির উচ্ছেদের অনুমান করিতেছেন? অথবা সমস্ত হুঃখ সন্ততির উচ্ছেদের অনুমান করিতেছেন? প্রথম পক্ষটি স্বীকার করিতে কোনও আপত্তি নাই, কারণ যাহারা মোক্ষ স্বীকার করেন, তাঁহাদের হুঃখ সন্ততির উচ্ছেদ মানিতেই হইবে। কিন্তু এই অনুমান দ্বারা তাহা সিদ্ধ হইতে পারে না; কারণ যাহার হুঃখ সন্ততির উচ্ছেদ হইবে ও যাহার হুঃখ সন্ততির উচ্ছেদ হইবে না—এই উভয়ের হুঃখ সন্ততিতেই সন্ততিরূপ হেতু আছে কিন্তু অত্যন্ত উচ্ছেদরূপ সাধ্য নাই; এজন্য সন্ততিত্ব হেতুটি ব্যভিচারী অর্থাৎ অনৈকান্তিক। ঐকান্তিক হেতুই যথার্থ হেতু, অনৈকান্তিক হেতু ব্যভিচারী। তাহা দ্বারা সাধ্যের সিদ্ধি হইতে পারে না।

চায়কন্দলীকার শ্রীধরাচার্য্য ও চায়লীলাবতীকার শ্রীবল্লভ প্রভৃতি আচার্য্যগণ সর্বমুক্তিবাদ স্বীকার করেন না। এজন্য তাঁহারা আচার্য্যের প্রদর্শিত সন্ততিত্ব হেতুটিকে ব্যভিচারী বলিয়াছেন। তাঁহারা আরও বলিয়াছেন যে—প্রদীপসন্ততির যেমন উচ্ছেদ ঘটে সেইরূপ সন্ততিমাত্রেরই যদি অত্যন্ত উচ্ছেদ ঘটে তাহা হইলে এক সময় পার্থিব পরমাণুর রূপরসাদি সন্ততিরও অত্যন্ত উচ্ছেদ হইয়া পার্থিব পরমাণুগুলি নীরূপ ও নীরস প্রভৃতি হইয়া পড়িবে। কারণ পাকবশতঃ পার্থিব পরমাণুর রূপ রস গন্ধ ও স্পর্শ সর্বদাই পরিবর্তিত হইতেছে। এজন্য বলা যাইতে পারে যে—পার্থিব পরমাণুর রূপধারা রসধারা প্রভৃতি অনাদিকাল হইতে প্রবাহিত হইতেছে। সমস্ত সন্ততির উচ্ছেদ হইলে পার্থিব-পরমাণু সমূহেরও রূপসন্ততি, রসসন্ততি প্রভৃতিরও অত্যন্ত উচ্ছেদ হওয়া উচিত, কিন্তু ইহা ত অসম্ভব; পৃথিবী পরমাণু থাকিবে কিন্তু তাহাতে রূপ গন্ধ প্রভৃতি থাকিবে না, এরূপ অবস্থা কল্পনাও করা যায় না। পৃথিবী পরমাণুতে পৃথিবীত্ব থাকিবে কিন্তু গন্ধাদি থাকিবে না, ইহা হইতে পারে না, কারণ পৃথিবীত্ব ধর্ম্মটী গন্ধের সমবায়িকারণতা অবচ্ছেদকরূপেই সিদ্ধ হইয়াছে, সুতরাং সন্ততিত্ব হেতু পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সন্তানে ব্যভিচারী হইয়া পড়িবে।*

আর আচার্য্য যদি সমস্ত হুঃখ সন্ততির উচ্ছেদের অনুমান করেন তাহাও অসম্ভব। কারণ জীবমাত্রেরই মুক্তি হইবে ইহা ত অশ্রদ্ধেয় কথা।

যাহারা সর্বমুক্তি মানেন না, তাঁহাদের এইরূপ আপত্তির উত্তরে আচার্য্য উদয়নের বক্তব্য এই যে—পূর্বোক্ত আপত্তি যুক্তিসঙ্গত নহে; সমস্ত আত্মার বা সমস্ত জীবের হুঃখ সন্ততিই আমার প্রদর্শিত অনুমানে পক্ষ। এই পক্ষে অত্যন্ত উচ্ছেদরূপ সাধ্যের সিদ্ধিতে সর্বমুক্তিবাদই সিদ্ধ হইবে। সর্ব-

*। পার্থিব-পরমাণুগত-রূপাদি-সন্তানেন অনৈকান্তিক মিথ্যমিতি চেৎ।—সোসাইটী মুদ্রিত কিরণাবলী পৃ: ৫৮।

মুক্তিবাদই পূর্বাচার্যগণের সিদ্ধান্ত। সুতরাং পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সম্বন্ধিতও ফলতঃ প্রদর্শিত অমুমানের পক্ষের অন্তর্গতই হইয়া পড়িতেছে অর্থাৎ প্রদর্শিত অমুনায়ে দুঃখসংক্রান্তি পক্ষ হইলেও পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সম্বন্ধিত পক্ষসম হইবে। যাহারা সর্বমুক্তি স্বীকার করেন, তাঁহারা পার্থিব পরমাণুর রূপাদিধারার বিচ্ছেদও স্বীকার করেন।^৫ আর যাহা পক্ষের অন্তর্গত, তাহাতে ব্যভিচার দোষের উদ্ভাবন নিষিদ্ধ, পক্ষে ও পক্ষসমে ব্যভিচার দোষ হইলে অমুমানমাত্রেরই উচ্ছেদ হইয়া যাইবে।

পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সম্বন্ধিত কিরূপে ফলতঃ পক্ষের অন্তর্গত হইবে, তাহাই দেখাইবার জন্য আচার্য্য বলিয়াছেন * যাহারা সর্বজীবের মুক্তি স্বীকার করেন, তাঁহারা সর্বমুক্তি দশাতে অদৃষ্টমাত্রেরই উচ্ছেদ স্বীকার করেন। মুক্ত জীবের ধর্ম ও অধর্ম রূপ অদৃষ্ট থাকিতে পারে না, থাকিলে মুক্তিই হয় না। এই ধর্ম ও অধর্ম কার্য্যমাত্রের কারণ, এই কারণ না থাকিলে কোন কার্য্যই উৎপন্ন হইতে পারে না। সমস্ত কার্য্যেরই কারণ ধর্ম ও অধর্ম। সুতরাং কার্য্যের উৎপত্তির বীজ ধর্ম ও অধর্ম সর্বমুক্তি দশাতে থাকে না বলিয়া কোন কার্য্যেরই উৎপত্তি হইতে পারে না। আরও কথা সমস্ত ভোকৃজীবের মুক্তি হইলে কার্য্যের উৎপত্তির কোন প্রয়োজনও নাই। জীবের সুখ দুঃখ ভোগের জন্যই কার্য্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে। সুতরাং সর্বমুক্তিদশাতে কার্য্যের উৎপত্তিও নিস্প্রয়োজন। ধর্মাদ্বৈত রূপ বীজ আর সুখদুঃখ ভোগরূপ প্রয়োজন না থাকিলে কোন কার্য্যেরই উৎপত্তি হইতে পারে না।

যে সমস্ত আচার্য্যগণ সর্বমুক্তি স্বীকার করেন না, তাঁহারা আচার্য্যের এইরূপ প্রদর্শিত যুক্তির বিরুদ্ধে বলেন যে * সর্বমুক্তিই আমরা স্বীকার করি না; সুতরাং প্রদর্শিত সম্বন্ধিতরূপ হেতু পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সম্বন্ধিতে ব্যভিচারীই হইবে। শ্রায়কন্দলীকার ত্রীধরাচার্য্য এই আপত্তিই শ্রায়কন্দলীগ্রন্থে প্রদর্শন করিয়াছেন। আচার্য্য উদয়ন শ্রায়কন্দলী গ্রন্থ

৫। ন সর্বোৎপত্ত-দুঃখসম্বন্ধিত-পক্ষাকরণে ফলতঃস্যাংসি পক্ষে অন্তর্ভাব্যঃ।
সোসাইটি মুদ্রিত কিরণাবলী পৃ: ৫৮।

৬। নহি সর্বমুক্তিপক্ষে সর্বোৎপত্তিমিহিমিত্তস্য অদৃষ্টস্যভাব্যঃ তদুৎপত্তৌ বীজমুত্তি, ন চ সর্বভোকৃপাশমবৃত্তৌ তদুৎপত্তে: প্রয়োজনমুত্তি। নহি বীজ প্রয়োজন-ভাব্যঃ সিনা কস্মিচ্ছুৎপত্তিরুত্তি। কিরণাবলী সোসাইটি মুদ্রিত পৃ: ৬২।

৭। জগদ্ব্যবহিতনিবৃত্তিমত্যন্তিকী মহোদয় ইতি যুক্তঃ, তত্চাঃ সন্ধ্যাবে কিং প্রমাণঃ? দুঃখসম্বন্ধিতধর্মী অত্যন্তমুচ্ছিন্দ্যতে সম্বন্ধিতবাহুদীপসম্বন্ধিতবিন্দিত তর্কিকাঃ তদমুক্তঃ, পার্থিবপরমাণুরূপাদিধারান-ব্যভিচারঃ অপরাধঃ স্বাক সম্বন্ধঃ প্রিয়প্রিয়ঃ ইতি সোমসং. প্রায়শ্চিত্তি জে বহম। শ্রায়কন্দলী. নিজস্বস্বঃ. নিম্নলিখিত পৃ:।

হইতেই এই উক্তি উদ্ধৃত করিয়াছেন একথা বলা যায় না ; কারণ বাঁহারা সর্বমুক্তি মানেন না তাঁহাদের ইহাই প্রসিদ্ধ যুক্তি। কন্দলীকার ও পূর্বাচার্য্যগণের অভিপ্রায় অনুসারেই এরূপ বলিয়াছেন। কন্দলীকার আচার্য্যের এই অনুমান প্রদর্শন করিয়াই আচার্য্য প্রদর্শিত ব্যভিচার দোষটিও দেখাইয়াছেন। কিন্তু আচার্য্য উদয়ন ব্যভিচার দোষটিও যেমন দেখাইয়াছেন তাহার সমাধানও তেমনি দেখাইয়াছেন। কন্দলীকার তাহা করেন নাই কেবল দোষটিই দেখাইয়াছেন, সমাধান দেখান নাই ; কারণ কন্দলীকার সর্বমুক্তি স্বীকার করেন না। কন্দলীকার এই অনুমানটি দেখাইয়া বলিয়াছেন “তর্কিকেরা” এইরূপ অনুমান প্রদর্শন করিয়া থাকেন। উদয়ন কিন্তু বলিয়াছেন “আচার্য্যেরা” এইরূপ অনুমান প্রদর্শন করিয়া থাকেন।

তত্ত্বপ্রদীপিকা (চিংসুখী) গ্রন্থের চতুর্থ পরিচ্ছেদে চিংসুখাচার্য্য * আচার্য্য উদয়নের এই সর্বমুক্তি সাধক অনুমান এবং শ্রায়কন্দলীকারের আপত্তি ও আচার্য্য উদয়নের প্রদর্শিত সমাধানগুলি লিখিয়াছেন এবং আচার্য্য উদয়নের সমাধানের প্রতিবাদ যাহা শ্রীবল্লভ শ্রায়লীলাবতী গ্রন্থে প্রদর্শন করিয়াছেন তাহাও লিখিয়াছেন। চিংসুখাচার্য্য বলিয়াছেন যে, কন্দলীকার লীলাবতীকার প্রভৃতি কতিপয় বৈশেষিক আচার্য্য সর্বমুক্তি পক্ষ স্বীকার করেন না। এই বৈশেষিক আচার্য্যগণের মতে কতকগুলি জীব চিরদিনই বদ্ধ থাকিবে। তাহাদের অনাদি দুঃখধারার অবসান কোন কালেও হইবে না।

যে সমস্ত বৈশেষিক আচার্য্যগণ সর্বমুক্তি স্বীকার করেন না পরন্তু আচার্য্য উদয়ন প্রদর্শিত অনুমানে ব্যভিচার দোষ প্রদর্শন করেন, তাহাদের সেই প্রদর্শিত দোষের সমাধানের জন্ত আচার্য্য উদয়ন বলিতেছেন * যদি সর্বমুক্তি স্বীকার না করা যায় তবে যাহাদের মুক্তি হইবে না তাহাদের দুঃখসম্পত্তির অবসানও হইবে না। তাহাদেরই সেই দুঃখ সম্পত্তিতে প্রদর্শিত সম্ভুতিহরূপ হেতু আছে, কিন্তু অত্যন্ত উচ্ছেদরূপ সাধ্য না থাকায় সম্ভুতিহ হেতু ব্যভিচারী হইতেছে। এই ব্যভিচার

৮। অন্ততঃ “দুঃখসম্পত্তি রতাস্তমুচ্ছিন্নতে সম্ভুতিহাং প্রদীপসম্পত্তিবং” ইতি কিরণাবলীকারপ্রয়োগঃ। ইতি চেৎ ন পার্থিব পরমাণুরূপাদিসম্পত্তানে ভ্রমতে ব্যভিচারঃ। নহ সর্বমুক্তৌ সাপি সম্ভুতিঃ উচ্ছিন্নতে ধর্ম্মাধর্ম্মাখ্যানিমিত্তস্য স্থখদুঃখভোগ লক্ষণ প্রয়োজনস্য চান্ধাবাদিতি চেৎ মৈবং সর্বমুক্তানলীকারবাদিনং প্রতি এবং পর্য্যভ্যুযোগা-
যোগঃ। কন্দলীকার-লীলাবতীকার-প্রভৃতিভিঃ কৈশিচ্চ বৈশেষিকৈঃ সর্বমুক্তে
রনলীকারাঃ। কেশাকিাদয়ানাং সংসার্যোকস্ভাবতাকৌকারাঃ। বোধে মুদ্রিত
চিংসুখী - ৪র্থ পরিচ্ছেদ ৩৫৭ পৃঃ।

৯। সর্বমুক্তিক্রিয়োর নেম্যতঃ ইতি চেৎ তর্হি য এব নাপনুজ্যতে তলৈব দুঃখসম্পত্তানে
অনৈকান্তিকমিতঃ কিমুদাহরণান্তরগবেষণায়। সোসাইটী মুদ্রিত কিরণাবলী পৃঃ ৬৬।

দোষ দেখাইবার জন্ত আর পার্থিব পরমাণুর রূপাদি সম্ভূতি পর্য্যন্ত অনুসরণ করিবার আবশ্যকতা কি? যাহা সমীপেই আছে, তাহার জন্ত দূরে যাইতে হইবে কেন?

আচার্য্য উদয়নের এই কথার উত্তরে অসর্বমুক্তিবাদী প্রতিবাদিগণের ১০ বক্তব্য এই যে চিরবন্ধজীবের দুঃখ সম্ভূতিতেই সম্ভূতিহেতু ব্যভিচার হইবে, উদাহরণ বিশেষের প্রতি আমাদের কোনও আগ্রহ নাই, যে কোনও স্থলে সম্ভূতিহেতুর ব্যভিচার প্রদর্শনই উদ্দেশ্য।

এতদ্বত্তরে আবার উদয়ন বলিতেছেন ১১ না এরূপ বলিতে পারা যায় না, কোনও জীব চিরকালই বন্ধ থাকিবে ইহা কোনও মতেই সিদ্ধ হয় না। কতকগুলি জীব চিরবন্ধ থাকিবে এরূপ যদি স্বীকার করা যায় তবে ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে যাহারা চিরবন্ধ থাকিবে তাহাদের দুঃখের উচ্ছেদ হইবে না, তাহারা আমাদের মতই বন্ধ জীব। আমরা যেমন অনাদিকাল হইতে দুঃখ প্রবাহে পতিত রহিয়াছি তাহারাও সেইরূপ। কেবলমাত্র তাহাদের দুঃখ প্রবাহের অবসান হইবে না এই মাত্রই তাহাদের সহিত আমাদের প্রভেদ, আর অণু কোনও প্রভেদ নাই। আর তাহা হইলে স্বভাবতঃ সকলেরই এইরূপ প্রবল আশঙ্কা হইবে যে ১২ “আমিও তাহাদের মতই কিনা” অর্থাৎ যাহারা মুক্তিলাভ করিবে না আমিও তাহাদের মধ্যেই একজন কিনা? আমি যে চিরবন্ধজীব নই তাহা নিরূপণ করিবার কোনও উপায় নাই। আমিও যদি চিরবন্ধ জীবই হই তবে আমার মোক্ষ শাস্ত্রশ্রবণ, সন্ন্যাসগ্রহণ সবই বৃথা হইবে। ঐহিক পারলৌকিক সর্বপ্রকার সুখভোগ পরিত্যাগ করিয়া ব্রহ্মচর্য্যাদি কঠোর ব্রত পরিপালন পূর্ব্বক যাবজ্জীবন বৃথা দুঃখ ভোগই মাত্র সার হইবে এইরূপ প্রবল আশঙ্কাতে কেহ মোক্ষলাভের জন্ত যম নিয়মাদি ও ব্রহ্মচর্য্যাদি জন্ত দুঃখ ভোগ করিতে প্রবৃত্ত হইবে না। আর তাহাতে মোক্ষ কথাই উচ্ছিন্ন হইয়া যাইবে। একটি জীবও আর মোক্ষপ্রার্থী হইবে না।

আচার্য্যের এই কথার উত্তরে প্রতিবাদী অসর্বমুক্তিবাদিগণ বলেন— বেশ কথা ১৩ তোমার মতই না হয় মানিয়া লইলাম সকলেরই মুক্তি

১০। এবমন্ত নচোদাহরণমাদরণীয়মিতি চেৎ। সোসাইটী মুক্তিত কিরণাবলী পৃ: ৬২

১১। ন অসিদ্ধে:। সিদ্ধৌ বা সংসার্যেকস্বভাবা এব কেচিদান্মান: ইতি স্থিতে। সোসাইটী মুক্তিত কিরণাবলী পৃ: ৬৩।

১২। অহমেব যদি তথাস্ত্রাত্তদামম বিপরীত প্রয়োজনং পারিত্রাজ্যকমিতিশব্দা ন কশ্চিৎ তদর্থং ব্রহ্মচর্য্যাদি দুঃখমহভবেৎ। সোসাইটী মুক্তিত কিরণাবলী পৃ: ৬৩।

১৩। অথ যদি সর্বদুঃখসমুত্তিনিবৃত্তির্ভবিষ্যতি তর্হি ইয়তা কালেন কিং নাম নাড়ুৎ-
একৈকস্মিন্‌কালে যদি একৈকোহপি অপবৃত্তোত্যত তথাশুচ্ছিন্নঃ সংসারঃ স্ত্রাৎ কল্লান-
১৩।

হইবে কিন্তু তোমাকে জিজ্ঞাসা করি এই অনন্ত অতীতকালের মধ্যে সকলের মুক্তি হইল না কেন? এক একটি কল্পেও যদি এক একটি জীব মুক্তি লাভ করিত তবে আজ পর্য্যন্ত সংসার উচ্ছিন্ন হইয়া যাইত একটি জীবেরও আর মুক্তি বাকী থাকিত না। কারণ অনন্তকল্প অতীত হইয়াছে। এই অনন্ত অতীতকালের মধ্যে বাহা হয় নাই তাহা ভবিষ্যতে হইবে ইহা ছরাশা ভিন্ন আর কি হইতে পারে। প্রতিবাদীর কথাটি শুনিতে ভালই তবে প্রতিবাদীকে আমরাও জিজ্ঞাসা করি জীব ত অনাদি সূতরাং প্রতিবাদীরও ত অনন্তকল্প অতীত হইয়াছে কিন্তু তাঁহার ত মুক্তি হয় নাই তবে ভবিষ্যতে হইবে ইহা ছরাশা ভিন্ন আর কি হইতে পারে, বাহা অনন্তকালেও হয় নাই তাহা আর হইবে না সূতরাং ছরাশা ত্যাগ করিয়া মোক্ষ শাস্ত্রের আলোচনা পরিত্যাগ করিলেই ত ভাল হইত।

যাহা হউক আচার্য্য প্রতিবাদিগণের প্রশ্নের উত্তরে বলিতেছেন ১০ হাঁ ঠিক কথাই বটে যেমন অনন্তকল্পও অতীত হইয়াছে সেইরূপ অনন্তজীবও মুক্তিলাভ করিয়াছে কিন্তু সকল জীব মুক্তিলাভ করে নাই যেহেতু সংসার প্রত্যক্ষসিদ্ধই রহিয়াছে, সকলের মুক্তি হইলে সংসার থাকিত না। আচার্য্যের কথার প্রতিবাদে অসর্বমুক্তিবাদীগণ বলেন যে ১১ ইহাই হইতে পারে না। তোমরা যে বলিতেছ সর্বমুক্তি অবশ্যই হইবে কিন্তু অতীত অনন্তকালের মধ্যে হয় নাই ইহাই হইতে পারে না, সর্বমুক্তি যদি হইত তবে আজ পর্য্যন্ত হওয়া উচিত ছিল যখন আজ পর্য্যন্তও হয় নাই তবে আর হইবে না।

ইহার উত্তরে আচার্য্য বলিতেছেন যে প্রতিবাদিগণের ইহা বড়ই অসঙ্গত কথা কারণ ১২ যাহা হইবে তাহা এতদিনের মধ্যে হইতে হইবে এইরূপ কালের নিয়মে কোনও প্রমাণ নাই যাহা হইবে তাহা যদি ভবিষ্যতে হয় এতদিনের পরে হয় তবে কি তাহার হওয়া হইল না।

অসর্বমুক্তিবাদিগণ এখন একটি নূতন আপত্তি তুলিয়া বলিতেছেন যে ১৩ সমস্ত উৎপত্তিমৎ বস্তুর অর্থাৎ সমস্ত জগৎ বস্তুর নিমিত্তকারণ অদৃষ্ট যাহা কিছু উৎপন্ন হয় সমস্তই অদৃষ্ট জগৎ। অদৃষ্ট না থাকিলে কার্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। সর্বমুক্তিও উৎপত্তিমতী এজগৎ সর্বমুক্তিরও নিমিত্তকারণ অদৃষ্ট মানিতে হইবে। যদি অদৃষ্ট মানা যায় তবে মুক্তিই হইতে পরিবে না কারণ আত্মার সমস্ত বিশেষ গুণের উচ্ছেদেই মুক্তি।

১৪। সভ্যমনজ্ঞা এবহি অপবৃত্তাঃ নতুগর্হে, সম্প্রতি সংসারস্ত প্রত্যক্ষসিদ্ধবাৎ।
সোশাইটী মুদ্রিত কিরণাবলী পৃ: ৬৪।

১৫। নহ্ন এতদেব নন্ত্যং ইত্যাচ্যতে ইতি চৈৎ। সোশাইটী কিরণাবলী মুদ্রিত
পৃ: ৬৪।

১৬। ন কালনিয়মে প্রমাণাজাবাৎ। কিরণাবলী পৃ: ৬৪।

১৭। নচ সর্বোৎপত্তিমুদ্রিতাদৃষ্টাঃ নতু সর্বমুক্তেরহৎপত্তিঃ। কিরণাবলী পৃ: ৬৫।

মুক্তিদশাতে আত্মার কোনও বিশেষ গুণ থাকিতে পারে না, অদৃষ্ট আত্মার বিশেষগুণ এই বিশেষগুণ থাকিতে আত্মার মুক্তি হইতে পারে না।

আর যদি অদৃষ্ট না থাকে তবেও মুক্তি হইতে পারে না কারণ অদৃষ্ট জ্ঞাত্ব মাত্রেরই কারণ, কারণ না থাকিলে কার্য্য হইতে পারে না। মুক্তি-জ্ঞাত্ব বস্তু সূত্রাং অদৃষ্টজ্ঞাত্ব হইবে অদৃষ্ট না থাকিলে মুক্তি হইতে পারে না। প্রতিবাদিগণের অভিপ্রায় এই যে মুক্তির কারণ অদৃষ্ট থাকিলে বা না থাকিলে উভয় যাই মুক্তি হইতে পারে না।

এতদ্বারা আচার্য্য বলিতেছেন যে ১৮ না তাহা নহে মুক্তি অদৃষ্ট জ্ঞাত্ব নহে। ভোগ ও ভোগের সাধনই অদৃষ্টজ্ঞাত্ব হইয়া থাকে, মুক্তি ভোগ ও নহে ভোগের সাধনও নহে সূত্রাং মুক্তি অদৃষ্টজ্ঞাত্ব নহে। অদৃষ্টের নিবৃত্তিও যদি অদৃষ্ট সাপেক্ষ হইত তবে একটি জীবেরও মুক্তি হইতে পারিত না। সর্ব্বমুক্তি স্বীকার না করিলেও মুক্তি ত স্বীকার করেন তাহাও ত হইতে পারিবে না। অদৃষ্টের নিবৃত্তি না হইলে মুক্তি হইবে না আর এই অদৃষ্টের নিবৃত্তি ও অদৃষ্টজ্ঞাত্ব সূত্রাং জনক অদৃষ্ট থাকিতে হইবে। আর অদৃষ্ট থাকিতে মুক্তি হইবে না।

আচার্য্যের কথার উত্তরে প্রতিবাদিগণ বলিতেছেন মুক্তি অদৃষ্টজ্ঞাত্ব নাইবা হইল কিন্তু তোমরা যে প্রদীপ সন্ততির উচ্ছেদ দেখিয়া দুঃখ সন্ততির উচ্ছেদের অমুমান করিতেছ ইহা অত্যন্ত অসঙ্গত, কারণ প্রদীপ-সন্ততি ১৯ সাদি অর্থাৎ আদিমৎবস্ত্র আর দুঃখসন্ততি অনাদি, আদিমৎবস্ত্র উচ্ছেদ হয় বলিয়া যে অনাদি বস্ত্রও উচ্ছেদ হইবে ইহা কোনও মতেই বলা যায় না বরং বিপরীতই বলা উচিত যেমন ২০ দুঃখসন্ততি অত্যন্ত উচ্ছিন্ন হইবে না যে হেতু তাহা অনাদি, যাহা অত্যন্ত উচ্ছিন্ন হয় তাহা সাদি যেমন এই প্রদীপসন্ততি এইরূপ বিপরীত অমুমাণ প্রদর্শন করা যাইতে পারে। সূত্রাং অনাদি দুঃখসন্ততি চিরদিনই অনুবর্ত্তন করিবে।

প্রতিবাদিগণের এইরূপ আপত্তির উত্তরে আচার্য্য বলিতেছেন যে সাদি বলিয়া প্রদীপসন্ততির উচ্ছেদ হয় আর অনাদি বলিয়া দুঃখসন্ততির উচ্ছেদ হইবে না একথা অসঙ্গত, যাহারা সর্ব্বমুক্তি স্বীকার করেন না তাহারা ত মুক্তি মানেন। একটি জীবের মুক্তি হইলেও ত তাহার অনাদি দুঃখসন্ততির উচ্ছেদ স্বীকার করিতেই হইবে, অনাদি সন্ততির উচ্ছেদ না

১৮। অপবর্গস্ত ভোগতৎসাধনেন্তবজ্ঞাং। নহি অদৃষ্টনিবৃত্তিঃ
একস্তাপি অপবর্গপ্রসঙ্গাৎ ইতি। *কিরণাবলী পৃ: ৬৫।

১৯। স্যাদেতৎ আদিমতী প্রদীপসন্ততিনিবর্ত্ততে দুঃখসন্ততিস্ত অনাদিরিয়-
মহুর্ভব্যাতে ইতি চেৎ। কিরণাবলী পৃ: ৬৬।

২০। দুঃখসন্ততিনাত্যন্তমুচ্ছিন্ততে অনাদিহাৎ যদেবং তদেবং যদেতৎপ্রদীপ-

হইলে একটি জীবেরও মুক্তি হইতে পারিবে না। যদি বলা যায় অনাদি সন্ততির উচ্ছেদ হয় না বলিয়া কাহারও মুক্তি হইতে না। এতদ্বারা আচার্য্য বলিতেছেন সাদিসন্ততির নিবৃত্তি হইবে অনাদি সন্ততির নিবৃত্তি হইবে না। এক্ষণে বলা যায় না সাদিহ নিবন্ধন সন্তানের উচ্ছেদ হয় এক্ষণে নহে।^{২১} সন্তানের মূলোচ্ছেদ নিবন্ধন সন্তানের উচ্ছেদ হয় সন্তানের মূলানুবৃত্তিতে সন্তানের অনুবৃত্তি হইয়া থাকে। সাদিহ নিবন্ধনই যদি সন্তানের উচ্ছেদ হইত তবে সমস্ত সাদি সন্তানেরই এক সময় উচ্ছেদ হইয়া যাইত কিন্তু এক্ষণে দেখা যায় না।^{২২} সাদি সন্তানেরও বিভিন্নকালে উচ্ছেদ দেখা যায়। কোনও প্রদীপ সন্ততি প্রহরমাত্র অনুবর্তন করে আবার কোনও প্রদীপ সন্ততি অহোরাত্র অনুবর্তন করে এইরূপ অনিয়ম সময়ে প্রদীপ সন্ততির উচ্ছেদ, প্রদীপ সন্ততির মূল তৈলাদির উচ্ছেদের অনিয়ম প্রযুক্তই হইয়া থাকে। সুতরাং তুংখসন্ততি অনাদি হইলেও সন্ততির মূলোচ্ছেদ হইলে তাহার উচ্ছেদ হইবে। এই তুংখসন্ততির মূল মিথ্যা জ্ঞান ও মিথ্যা জ্ঞান-বাসনা, তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা এই তুংখসন্ততির মূল উচ্ছিন্ন হইলে তুংখসন্ততিরও উচ্ছেদ হইবে।

২১। ন মূলোচ্ছেদানুবৃত্ত্যোঃ প্রযোজকত্বাৎ। মূলোচ্ছেদানুসন্ততেকচ্ছেদঃ
মূলানুবৃত্তৌ চানুবৃত্তিঃ। কিরণাবলী পৃ: ৬৭-৬৮।

২২। অমৃত্যুত্বাদিয়ত্বাবিশেষেহপি কালানিরমো ন স্ত্রাৎ। কাচিৎ প্রদীপসন্ততিঃ
প্রহরমহুবর্ত্ততে কাচিদহোরাত্রঃ ইত্যাত্মনিরমোহি তৈলাদিমূলোচ্ছেদাত্মনিরমপ্রযুক্ত
ইতি-কিরণাবলী সোলাইটী মুদ্রিত পৃ: ৬৮-৬৯।

সুখ ও দুঃখ

অধ্যাপক শ্রীকল্যাণচন্দ্র গুপ্ত, এম. এ।

“আমরা কি চাই? অথবা কি পাইলে আমাদের জীবন সার্থক হইবে?” এই প্রশ্নের উত্তরে অধিকাংশ ব্যক্তিই বলিবেন, আমরা সুখ চাই, সুখলাভ করিতে পারিলেই আমরা জীবন সার্থক বলিয়া মনে করি। সাধারণ ভাবেই হউক অথবা পরোক্ষভাবেই হউক সুখের অন্বেষণেই আমরা চিরন্তন: ছুটিয়া বেড়াইতেছি। আপাতদৃষ্টিতে যেখানে বোধ হয় যে কোনও ব্যক্তি সুখ ব্যতীত অথ কোনও বস্তু লাভ করিবার জন্য চেষ্টা করিতেছে সেখানেও দেখা যাইবে যে তাহার মুখ্য উদ্দেশ্য সুখ-ই ব্যতীত আর কিছুই নয়। উপাদেয় খাদ্য, বহুমূল্য পরিচ্ছদ, সুরম্য বাসভবন, অর্থ, মান, যশ প্রভৃতি অথবা যাহা কিছু আমরা কামনা করিয়া থাকি সে সকলই এই সুখের জন্ত, তাহার সুখলাভের উপায় মাত্র। আমরা যে অনেক সময়ে বহু কষ্টসাধ্য কাজ করি বা স্বেচ্ছায় দুঃখভোগ করি তাহারও উদ্দেশ্য ভবিষ্যতে অধিকতর সুখলাভ। বিষয়াসক্ত ভোগী, পরহিতব্রতী কন্যী, জ্ঞানপিপাসু বৈজ্ঞানিক, সংসারে অনাসক্ত সন্ন্যাসী সকলেরই আকাঙ্ক্ষা সুখলাভ, যদিও তাঁহাদের সকলের ঈশিত সুখ এক-শ্রেণীর নয়, এবং সেই সুখ পাইবার পন্থাও বিভিন্ন। সুতরাং যিনি যে অবস্থাতেই থাকুন না কেন অথবা যিনি যে কার্য্যই করুন না কেন তাঁহার মুখ্য উদ্দেশ্য কোনও না কোনও প্রকারের সুখলাভ। দুঃখের জন্ত দুঃখকে কেহ চাহে না। যাহাতে আদি হইতে অন্ত পর্য্যন্ত কেবলই দুঃখ পাওয়া যায় এরূপ কোনও কার্য্যে কখনও কাহারও প্রবৃত্তি হইতে পারে না। সুখ পাইবার আশাতেই মানুষ বাঁচিয়া থাকে এবং কোনও না কোনও সময়ে কোনও না কোনও ভাবে সুখ পাওয়া যাইবে এই ভরসাতেই সকলে অনেক সময়ে বহু ক্লেশকর কার্য্য করিয়া থাকে।

সুখলাভই আমাদের জীবনের চরম কাম্য ইহা যে কেবলমাত্র সাধারণ প্রচলিত বিশ্বাস তাহাই নহে, বহু দার্শনিক ও চিন্তাশীল ব্যক্তিও এই কথার পোষকতা করিয়া থাকেন। কেহ কেহ বলেন যে আমাদের শারীরিক ও মানসিক গঠনই এইরূপ যে সুখ ভিন্ন অথ কোনও বস্তুই আমাদের চরম কাম্য হইতে পারে না। কোনও বস্তু কামনা করা এবং তাহা হইতে কোনও না কোনও ভাবে সুখপ্রাপ্তির আশা করা একই ব্যাপারের দুইটি দিক মাত্র।* আবার অনেকে বলিয়া থাকেন যে যাহা সুখকর, তাহাই

*“Desiring a thing and finding it pleasant, aversion to it and thinking of it as painful are phenomena entirely inseparable or rather two parts of the same phenomenon,” J. S. Mill's Utilitarianism

আমাদের জীবন ও বংশরক্ষার সহায়ক এবং যাহা ক্লেশকর তাহা জীবন ও বংশরক্ষার প্রতিকূল, সুতরাং মানবজাতি যে এখনও বাঁচিয়া আছে ইহাতেই বুঝা যায় যে আমরা জ্ঞাতসারেই হউক অথবা অজ্ঞাতসারেই হউক যাহা সুখকর তাহা পাইবার জন্যই চেষ্টা করিয়া থাকি এবং যাহা ক্লেশকর তাহা পরিহার করিয়া থাকি। সকলেই যদি দুঃখ ক্লেশ বা মৃত্যু কামনা করিত তাহা হইলে বহুকাল পূর্বেই মানবজাতি ধরাপৃষ্ঠ হইতে লুপ্ত হইয়া যাইত। মানবজাতি অথবা সমগ্র প্রাণীজাতিকে বাঁচাইয়া রাখিবার জগুই যেন প্রকৃতিদেবী বিধান করিয়াছেন যে প্রাণীমাত্রেই সকল সময়ে সুখের অন্বেষণ করিবে, ইহা জীবধর্মেরই একটা অপরিহার্য্য অঙ্গ।

সুখই যদি আমাদের একমাত্র ঈপ্সিত হয় এবং সুখের অভাবে যদি আমাদের জীবন ব্যর্থ হয় তাহা হইলে সাধারণবুদ্ধিতে ইহাই বলিয়া থাকে যে যত প্রকারে সম্ভব প্রভূততম সুখলাভের চেষ্টা করাই বুদ্ধিমান ব্যক্তির কর্তব্য। সুখলাভ ও দুঃখপরিহার একই প্রচেষ্টার দুইটা দিক। সুতরাং বুদ্ধিমান ব্যক্তি যেমন যতদূর সম্ভব সুখলাভের চেষ্টা করিবেন সেইরূপ সর্ব্বপ্রযত্নে দুঃখকেও পরিহার করিবার চেষ্টা করিবেন। আবার সুখই যদি আমাদের একমাত্র ঈপ্সিত হয় তাহা হইলে সেই সুখ যাহাতে স্থায়ী হয় তাহার জগুই চেষ্টা করা উচিত। যাহাতে আপাততঃ সুখ পাওয়া যাইতে পারে কিন্তু পরিণামে অধিকতর দুঃখ পাইতে হয় তাহা করা কখনই বুদ্ধিমান ব্যক্তির উচিত নয়। যে সুখের সহিত দুঃখ বা ক্লেশ অল্লাধিক পরিমাণেও মিশ্রিত থাকে সেরূপ সুখ সর্ব্বতোভাবে বাঞ্ছনীয় বলিয়া মনে করা যাইতে পারে না। কিন্তু সকলস্থলেই ইহা দেখা যায় যে সুখভোগের সঙ্গে সঙ্গে অথবা কিছুকাল পরেই আমাদের দুঃখও লাভ হইয়া থাকে। দুঃখলেশহীন চিরস্থায়ী সুখভোগ সাধারণতঃ আমাদের অদৃষ্টে ঘটিয়া উঠে না। কিন্তু এইরূপ মিশ্র সুখ অথবা অস্থায়ী সুখ আমাদের পূর্ব পরিতৃপ্তি দিতে পারে না। সুতরাং দুঃখকে মানবজীবন হইতে একেবারে পরিহার করিয়া কেবলমাত্র অমিশ্র নিরবচ্ছিন্ন সুখভোগ করা আমাদের পক্ষে সম্ভব কিনা এবং হইলে কি উপায়ে সম্ভব এই প্রশ্ন উঠিয়া থাকে। বিভিন্নদেশের ও বিভিন্নজাতির চিন্তাধারা আলোচনা করিলে দেখা যায় যে এই চিরন্তন সমস্তার চরম সমুদধানের জগু জিজ্ঞাসু মানবের মন বার বার চেষ্টা করিয়া আসিতেছে। পৃথিবীতে দুঃখ ক্লেশ বলিয়া কিছুই থাকিবে না, সকলেই সর্ব্বদা পরম সুখে কালযাপন করিবে এইরূপ একটা আদর্শ কি করিয়া বাস্তবে পরিণত করা যায় এই চিন্তা অনেক মণীষীকেই তাঁহাদের গভীর তম প্রেরণা দিয়াছে। কোনও সৌভাগ্যশালী ব্যক্তিবিশেষের জীবনে আদি হইতে অন্ত পর্য্যন্ত অমিশ্র নিরবচ্ছিন্ন সুখলাভ ঘটিয়াছে কিনা তাহা অবশ্য নিশ্চয় করিয়া বলা যায় না, কিন্তু আমাদের বিচার্য্য হইতেছে যে

কোনও সুচিন্তিত ও সুনির্দিষ্ট পদ্ধতি অবলম্বন করিলে এইরূপ মৌভাণ্য-লাভ সকলের পক্ষেই ঘটিতে পারে কি না। এই পদ্ধতি বা উপায়টী একরূপ হওয়া আবশ্যিক যে তাহা প্রয়োগ করিলে আমাদের উদ্দেশ্যসিদ্ধি অরশ্য-স্তাবী। যে উপায়ের মধ্যে নিশ্চয়তা নাই সেরূপ উপায়ের কথা শুনিয়া আমাদের পূর্ব সন্তোষ লাভ হইতে পারে না। প্রচুর অর্থলাভ করিলে সুখলাভ হইতে পারে আবার নাও হইতে পারে সুতরাং আমাদের চরম অভীষ্টলাভের পক্ষে প্রচুর অর্থলাভই যে যথার্থ উপায় একথা বলা চলে না। আবার এই উপায়টি সর্বজন সাধ্য হওয়া চাই। সকলের পক্ষেই সুসাধ্য বা অগ্ন্যাসসাধ্য না হইলেও উহা সকলের পক্ষে অথবা অনেকের পক্ষে একেবারে সাধ্যাতীত হইলে চলিবে না। যদি বলা যায় যে কোনও বিতৈষ দেশে বা চংশে জন্মগ্রহণ করিলেই আমাদের চরম অভীষ্টলাভ হইতে পারে তাহা হইলে এইরূপ উপায় অবলম্বন করা কাহারও আপন সাধ্যায়ত্ত হইবে না। অথবা যদি বলা যায় যে অগ্নের উপর সর্বতোভাবে প্রভু করিতে পারিলেই আমাদের উদ্দেশ্যসিদ্ধি হইতে পারে তাহা হইলে এই উপায়টি সকলে অবলম্বন করিতে পারে না, কারণ একজন প্রভু করিলে অনেককেই তাহার অধীনতা স্বীকার করিতে হইবে। সকলেই একই সময়ে অগ্নি সকলের উপর সর্বতোভাবে প্রভু করিবে ইহা অসম্ভব। অর্থাৎ যে উপায় অবলম্বন করিলে একের সুখ ও অগ্নের দুঃখ অবশ্যস্ভাবী নিরপেক্ষ বিচারবুদ্ধি কখনই তাহা সমর্থন করিতে পারে না।

ঐকান্তিক দুঃখনিবৃত্তি ও অমিশ্র, অবিচ্ছিন্ন, চিরস্থায়ী অথবা জীবন-ব্যাপী সুখলাভের শ্রেষ্ঠ পন্থা কি এ প্রশ্নের অনেক প্রকার উত্তর দেওয়া হইয়াছে। তাহাদের মধ্যে একটি উত্তর এই যে আমাদের দুঃখভোগের জন্ম কিছু পরিমাণে প্রতিকূল অবস্থা বা ঘটনা দায়ী হইলেও অধিকাংশ স্থলেই ইহার কারণ আমরা নিজে, অর্থাৎ আমাদের যথেষ্ট উদ্যম এবং আত্মসংযমের অভাব এবং দুঃখাকাজক্ষা ও অবিবেচনার জন্মই আমরা দুঃখ ভোগ করিয়া থাকি এবং সুখের সন্ধান পাই না। সুতরাং প্রথমতঃ পর্যবেক্ষণ ও ভ্রূয়োদর্শন দ্বারা স্থির করিতে হইবে যে কোন কক্ষের কালে কি পরিমাণ দুঃখ বা সুখ উৎপন্ন হইয়া থাকে এবং তাহার পর সেই অভিজ্ঞতাই আমাদের পথপ্রদর্শকের কার্য্য করিবে। আলস্র, উদ্যমহীনতা ও রিপূর বশবর্তী হইয়া সাময়িক উত্তেজনার বশে আপাত সুখের কামনা করাই আমাদের দুঃখভোগের প্রধান কারণ। সুতরাং সুবিবেচনা, আত্মসংযম ও আলস্রহীনতাই আমাদের দুঃখপরিহারের বা সুখলাভের উপায়। ইহাই হইল সাধারণবিচারবুদ্ধিসম্পন্ন প্রাজ্ঞ ব্যক্তির উত্তর। এই উপায়টি সরল বা অনায়াসসাধ্য মোটেই নয়, তাহা হইলেও ইহা সকলেরই না হইক অধিকাংশ ব্যক্তিরই সাধ্যায়ত্ত বটে। একান্ত জরুরি, অথবা বিকল

ব্যতীত সকলেই এই উপায়ে সুখলাভের চেষ্টা করিতে পারে। কিন্তু একটু বিবেচনা করিয়া দেখিলেই বুঝা যায় যে এই উপায়ে আমাদের চরমলক্ষ্য লাভ হইতে পারে না। আমরা যতই সতর্ক, বুদ্ধিমান, নিরলস ও উদ্যমশীল হইনা কেন জড়জগতের বিরোধী শক্তির সংঘর্ষে আসিয়া অনেকস্থলেই আমরা হতবুদ্ধি হইয়া যাই ও আমাদের সকল চেষ্টাই ব্যর্থতায় পর্যাবসিত হয়। প্রাকৃতিক উপদ্রব, রোগ, শোক, জরা প্রভৃতির হাত হইতে সকল স্থানে চিরকালের জন্য অব্যাহতি পাওয়া আমাদের সাধ্যাতীত। আমাদের শক্তি সীমাবদ্ধ। অনেক স্থলেই আমরা হয়ত জীবনযুদ্ধে একেবারে পরাজয় স্বীকার করিয়া অশেষ দুঃখভোগ করিয়া থাকি নহে ত যে সুখ আমরা ভোগ করিয়া থাকি তাহা অনেকাংশেই দুঃখমিশ্রিত। সুতরাং সুবিবেচনার সহিত উদ্যমশীল হইলেই যে আমরা প্রত্যেকে নিশ্চয়ই অমিশ্র চিরস্থায়ী সুখের অধিকারী হইব তাহার কোনও নিশ্চয়তা নাই।

কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে ধর্মই সুখলাভের একমাত্র উপায়, ধার্মিক ব্যক্তিরাই সুখের অধিকারী। কিন্তু প্রকৃত অবস্থার দিকে দৃষ্টিপাত করিলে এমনটিও সত্য বলিয়া মনে হয় না। অনেক ধর্মভীরু ঈশ্বরপরায়ণ ব্যক্তি সংসারে নানাবিধ দুঃখ ও ক্লেশ ভোগ করিয়া থাকেন। স্বাস্থ্য, অর্থ, যশ, প্রভাব, প্রতিপত্তি প্রভৃতির অভাব তাঁহাদের অনেকেরই মধ্যে দেখিতে পাওয়া যায়। অনেকস্থলে এমন কি ইহাও দেখিতে পাওয়া যায় যে যে ব্যক্তি যত অধিক ধার্মিক তাঁহার দুঃখ ক্লেশও সেই পরিমাণ অধিক। এই সকল দেখিয়া কেহ কেহ একথাও বলিয়াছেন যে ধর্ম সুখপ্রাপ্তির উপায় নহে, ধর্ম নিজেই নিজের পুরস্কার। ("Virtue is its own reward") আবার কেহ কেহ বলেন যে ধর্মের পুরস্কার বা ফল যে সুখ তাহা ইহজীবনে লভ্য নয়, তাহা পরলোকে বা জন্মান্তরে লভ্য। ধার্মিক ব্যক্তির আধিকাংশ সময়েই দুঃখভোগ করিয়া থাকেন এবং অধার্মিক ব্যক্তির দুঃখভোগ করিয়া থাকে এইরূপ দেখা যায় বটে, কিন্তু তাহা মাত্র ইহজীবনের ক্ষণ। কোনও এক অদৃশ্য শক্তির অমোঘ বিধানে পুণ্যের ফল সুখ এবং পাপের ফল দুঃখ সঞ্চিত হইয়া থাকে, এবং নিজ নিজ কর্মের ফল সকলকেই পরলোকে কিংবা জন্মান্তরে ভোগ করিতে হয়। জার্মান দার্শনিক Kant বলিয়াছেন যে ইহজীবনের এই দারুণ বৈষম্য আমাদের এত অর্থোক্তিক বলিয়া মনে হয় যে আমরা পুণ্য ও পাপের ফলদাতা এক সর্বশক্তিমান পরমেশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করিতে বাধ্য হই এবং আমাদের এই শেহের ধর্মের সহিত যে আমাদের সব শেষ হইয়া যায় না ইহাও আমাদের বিশ্বাস করিতে হয়। সুতরাং আশান্ততা অন্তরূপ মনে হইলেও যে ব্যক্তি সর্বদা ইহজীবনে ধর্মচরণ করিয়া যাইবেন তিনিই যে সুখের অধিকারী হইবে তাহার কোনও সন্দেহ নাই।

শাস্ত্র ও মহাপুরুষদের বাণীতে বাঁহাদের অবিচলিত বিশ্বাস তাঁহারা এইরূপ কথায় যথেষ্ট সাস্থ্যনালাভ করিয়া থাকেন এবং সংসারে অসীম হুঃখ কষ্ট সহ্য করিয়াও নানাবিধ প্রলোভনের মধ্যে ধর্মের পথ পরিত্যাগ করিয়া অধর্মের আশ্রয় লন না, কিন্তু বাঁহারা বিশ্বাসের উপরে যুক্তিকেই প্রাধান্য দিয়া থাকেন তাঁহাদের নিকট এ মতটা বিশেষ সারবান্ বলিয়া মনে হয় না। কারণ পরলোক বা জন্মান্তর যে আছে তাহার কোনও অকাটা প্রমাণ থাকা দূরে থাকুক, আধুনিক বিজ্ঞানে বিশ্বাস করিতে হইলে এই ছইটী সম্বন্ধেই গুরুতর সন্দেহ উপস্থিত হয়। আর যদিই বা পরলোক থাকে এবং পাপপুণ্যের ফলদাতা পরমকারুণিক ঈশ্বর কেহ থাকেন তাহা হইলে ইহজীবনেই ধার্মিক ব্যক্তির সুখী এবং অধার্মিক ব্যক্তির হুঃখী হইবার বাধা কি? ইহজীবনে আমরা যাহা অহরহঃ দেখিতেছি সেই বাবস্থাই যে পরলোকেও চলিবে না তাহার প্রমাণ কি? সুতরাং যাহা অদৃশ্য এবং অনিশ্চিত তাহার ভরসায় যাহা বর্তমান ও সুনিশ্চিত তাহাকে উপেক্ষা করা যুক্তিসঙ্গত হইবে না। যদি আমরা প্রত্যক্ষ করি যে যাহাকে আমরা সাধারণ ভাষায় অধর্মাচরণ বলি সেইরূপ কার্য্য করিয়াই অনেক সময়ে সুখভোগ করা যায় তাহা হইলে পরলোকের কথা আশায় মুগ্ধ না হইয়া ইহজীবনেই যাহাতে যতদূর সম্ভব সুখলাভ করিতে পারা যায় তাহার জন্ত চেষ্টা করা উচিত। হয়ত সে সুখ চিরস্থায়ী হইবে না, হয়ত তাহাতে হুঃখ মিশ্রিত থাকিবে কিন্তু তাহা হইলেও ধর্ম ও অধর্ম, পুণ্য ও পাপের একটা কাল্পনিক ভেদ খাড়া করিয়া নিশ্চিত সুখের ভরসা ত্যাগ করিয়া অনিচ্ছা সূখের প্রত্যাশায় বসিয়া থাকি কেন? সুতরাং পরলোক ও ঈশ্বরের অস্তিত্ব সম্বন্ধে বাঁহারা সন্দিহান তাঁহাদের উপদেশ এই যে জীবনের পথে চলিতে চলিতে যখন যেখানে যেভাবে হউক যতটুকু সুখ পাওয়া যায় তাহা লইয়াই আমাদের সন্তুষ্ট থাকিতে হইবে। অমিশ্র চিরস্থায়ী সুখের কল্পনা মরীচিকা মাত্র, তাহার পশ্চাতে ছুটাছুটি করিয়া বেড়াইলে কোনও লাভ হইবে না, আত্মপ্রবঞ্চনাই সার হইবে।

এই সকল বিবেচনা করিয়া হয়ত আমাদের মনে হইতে পারে যে আমরা যে কোনও উপায়েই এইরূপ সুখলাভ করিবার চেষ্টা করি না কেন তাহা ব্যর্থ হইতে বাধ্য। কিন্তু মানবের বুদ্ধি কোনও সমস্তার সমাধান-কেই একেবারে অসম্ভব বলিয়া ছাড়িয়া দিতে চায় না। সুতরাং সমস্তাটিকে আরও তলাইয়া দেখিবার চেষ্টা করা যাইতে পারে। সুখ ও হুঃখ আমরা ভোগ করি কেন? এই প্রশ্নের সঠিক উত্তর দিতে পারিলে হয়ত আমাদের সমস্তার একটা সমাধান মিলিয়া যাইবে। বাহিরের কোনও পদার্থ বা শক্তি আমার ইন্দ্রিয়গুলির সাহায্যে আমাকে অর্থাৎ আমার মনকে কখনও একভাবে কখনও অণুভাবে নাড়া দিয়া থাকে, এবং তাহাতেই আমি কখনও সুখ কখনও বা হুঃখভোগ করিয়া থাকি। আমার

সুখ বা দুঃখের অনুভূতি কেবলমাত্র যে বহির্জগতের পদার্থ বা শক্তি-বিশেষের স্বভাবের উপর নির্ভর করিয়া থাকে এমন নয় তাহা কতকাংশে আমার মনের প্রকৃতি বা অবস্থার উপরেও নির্ভর করিয়া থাকে। আমি যদি বহুকাল উৎকৃষ্ট খাদ্যে অভ্যস্ত হই তাহা হইলে একদিন অপেক্ষাকৃত নিকৃষ্ট খাদ্য পাইলে আমার ক্রেশ হইতে পারে, কিন্তু বহুকাল অনশন বা অর্দ্ধাশনের পর সেই খাদ্যই আমার কাছে অতি উপাদেয় বলিয়া মনে হয়। উৎসব ও আনন্দের দিনে যে ব্যঙ্গোক্তিকে সহানু্যে অবহেলা করি, দৈন্য ও দুর্দশার সময়ে সেই একই ব্যঙ্গোক্তি আমার মনে কশাঘাত করিয়া থাকে। সুতরাং কোনও উপায়ে যদি মনের অবস্থা এইরূপ করা যাইতে পারে যে বহির্জগতের কোনও পদার্থ বা শক্তিই মনকে আঘাত করিতে সক্ষম না হয় তাহা হইলেই দুঃখের হাত হইতে সম্পূর্ণভাবে পরিত্রাণ পাওয়া সম্ভব। চেষ্টা ও অভ্যাস দ্বারা এরূপ করা যে কতকাংশে সম্ভব তাহা ত আমাদের প্রত্যহের অভিজ্ঞতাতেই পাইয়া থাকি। কিন্তু যদি কোন উপায়ে মনের বেদনা পাইবার শক্তিটাই একেবারে লোপ করিয়া দেওয়া যায় তাহা হইলে বাহিরে যাহা কিছুই ঘটুক না কেন তাহা আমার দুঃখের বা অশান্তির কারণ হইবে না। কিন্তু মনের যে অবস্থা ঘটিলে দুঃখের অনুভূতি হওয়া অসম্ভব হয় তাহাতে সুখের অনুভূতি হওয়াও অসম্ভব হইবে। সুখ ও দুঃখের অনুভূতি আমাদের অভিজ্ঞতায় এরূপভাবে পরস্পরের সহিত জড়িত থাকে যে একটির প্রতি সম্পূর্ণ উদাসীন হইলে অপরটির প্রতিও সম্পূর্ণভাবে উদাসীন হইতে হইবে। মনের অনুভূতির ক্ষমতার বিলোপ সাধন করিয়া যদি দুঃখকে রোধ করিতে হয় তাহা হইলে সেই সঙ্গে সুখ-কর বস্তুর সুখ উৎপাদনের সম্ভাবনাও আর থাকিবে না। ফলতঃ কেবল-মাত্র সুখকেই বাছিয়া লইব এবং দুঃখকে পরিহার করিব এই উপায়ে তাহা সম্ভব হয় না। ঐকান্তিক দুঃখনিবৃত্তি করিতে হইলে সঙ্গে সঙ্গে সুখলাভের আশাও পরিত্যাগ করিতে হইবে। তাহা হইলেও যখন দেখা যাইতেছে যে সুখমাত্রই অনিত্য, অনিশ্চিত, দুঃখের সহিত মিশ্রিত ও পরবর্তী দুঃখের কারণ তখন এইরূপ সুখলাভ না হইলেও বাস্তবিক কোনও ক্ষতি নাই। অতএব শিক্ষা, সংযম, অভ্যাস অথবা অস্ত্র যে কোনও উপায়ে যদি মনে সুখদুঃখের অনুভূতি হইবার সম্ভাবনা লোপ করিয়া দেওয়া যায় তাহা হইলেই দুঃখমিশ্রিত সুখ এবং বিগুহ্ব দুঃখ এই উভয়ের হাত হইতেই চরম নিকৃতি পাওয়া যাইতে পারে।

ভারতবর্ষের প্রাচীন ধর্মশাস্ত্রে ও দর্শনে অনেক স্থলে এই ভাবেই সুখলাভের সমস্তার সমাধানের চেষ্টা করা হইয়াছে। প্রাচীন গ্রীসে Stoic দের উপদেশের মধ্যেও এই ভাবের কথা পাওয়া যায়। দুঃখ-ভোগের মূল কারণ আমাদের বাসনা বা বিষয়াসক্তি। বাহ্যবিষয়ের সহিত

সম্পর্শে আসিয়া আমাদের মনে যে ভোগ করিবার বাসনা বা প্রবৃত্তি উপস্থিত হয় ও আমাদেরকে নানারূপ কার্যে প্ররোচিত করে তাহাই আমাদের দুঃখভোগের একমাত্র কারণ। এই বাসনা বা প্রবৃত্তির যদি উচ্ছেদ সাধন করা যায় তাহা হইলে দুঃখভোগের আশঙ্কাও একেবারে নিশ্চল হইয়া যাইবে। এই কথাটাই একসময়ে ভারতে নানাভাবে প্রচার করা হইয়াছিল এবং ইহাকে একটা সুদৃঢ় দার্শনিক ভিত্তির উপর দাঁড় করাইবার চেষ্টা করা হইয়াছিল। আমরা দুঃখভোগ করি কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে অধিকাংশ ভারতীয় দর্শনেই বলা হইয়াছে যে অজ্ঞান বা অবিদ্যাই এই দুঃখভোগের মূল কারণ। আমাদের আত্মা মূলতঃ নিষ্ক্রিয় ও নির্বিকার। বিষয়াসক্তি ও তজ্জন্ম সুখদুঃখাদিভোগ সমস্তই দেহ, মন অথবা বুদ্ধিতে ঘটিয়া থাকে। আমরা অবিদ্যা বা অজ্ঞানবশতঃ আত্মা ও অনাত্মার (অর্থাৎ দেহ, মন, বুদ্ধি ইত্যাদির) প্রভেদ ভুলিয়া একের ধর্ম অশ্রুতে আরোপ করিয়া থাকি, অর্থাৎ আমিই দেহ, মন বা বুদ্ধি অতএব দেহ মন বা বুদ্ধির সুখদুঃখ আমারই সুখদুঃখ এইরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে। এই অজ্ঞান বা অবিদ্যার নাশ হইলেই দেহ বা মনে যে সুখ দুঃখ বাসনা প্রবৃত্তি প্রভৃতি হইয়া থাকে তাহাদিগকে আর আপনার বলিয়া মনে হয় না, সুতরাং দুঃখ বা সুখভোগের পরিসমাপ্তি ঘটিয়া থাকে। কেবলমাত্র মনকে বশ করিয়া নয় পরন্তু মনকে অনাত্মা জ্ঞান করিয়া উহা হইতে সম্পূর্ণভাবে আপনাকে (আত্মাকে) বিচ্ছিন্ন করিয়া লইতে পারিলেই বাসনা বা প্রবৃত্তি সমূহের সম্পূর্ণভাবে উচ্ছেদ ঘটিতে পারে এবং তাহা হইলেই সুখদুঃখবোধেরও সম্ভাবনা তিরোহিত হয়। আত্মার এই অবস্থাকেই বিভিন্ন দর্শনশাস্ত্রে মুক্তি, কৈবল্য, অপবর্গ ইত্যাদি নানা নামে অভিহিত করা হইয়াছে। এই অবস্থাতে যেমন দুঃখের আত্যন্তিক বিনাশ ঘটে তেমনই তাহার সঙ্গে সুখানুভূতিরও লোপ হইয়া থাকে।

আত্মা ও অনাত্মার মধ্যে চরম ভেদবোধের উপর প্রতিষ্ঠিত এই যে দার্শনিক মত ইহা সম্পূর্ণ বিচারসহ কিনা এখানে সে আলোচনা না করিয়াও এই মতের বিরুদ্ধে যে গুরুতর আপত্তি উঠিতে পারে সে সম্বন্ধে কিছু বলা প্রয়োজন। সম্পূর্ণভাবে সুখদুঃখবিনিমুক্ত এই যে আত্মার অবস্থার কথা বলা হইয়াছে তাহা সম্ভব হইলেও বাস্তবী কিনা? এইরূপ অবস্থার সহিত একটি শিলাখণ্ডের অবস্থার প্রভেদ কি? শিলাখণ্ডে দুঃখ, ক্লেশ বা শোকের অনুভূতি হওয়া অসম্ভব। সুতরাং বলিতে হইবে যে যে অবস্থা প্রাপ্তির জন্য শাস্ত্র ও দর্শনে নানাবিধ বিচারের অবতারণা করা হইয়াছে ও উপদেশ দেওয়া হইয়াছে সে অবস্থা ত শিলাখণ্ডে চিরকালই বর্তমান আছে। সুতরাং শিলাখণ্ডপ্রাপ্তি হইলেই কি মনুষ্যজীবনকে সার্থক বলিয়া মনে করিতে হইবে? এই আপত্তির উত্তরে বলা হইতে পারে যে

শিলাখণ্ড অচেতন কিন্তু মানব চৈতন্যধর্মবিশিষ্ট। সুতরাং মানব যখন সুখদুঃখবিনির্মুক্ত অবস্থা লাভ করে তখনও তাহাতে চৈতন্য থাকে এবং তজ্জগৎ আত্মা যে অসীম, দেশকাল সুখদুঃখের অতীত এইরূপ বোধ তখন বর্তমান থাকে এবং যে অবস্থাতে এই বোধ বর্তমান থাকে সেই অবস্থা শিলাখণ্ডের অবস্থা অপেক্ষা বাহ্যনীয়। কিন্তু এখানেও প্রশ্ন উঠবে—কেন বাহ্যনীয়? যে অসীমতাবোধের সহিত সুখানুভূতির সম্পর্কমাত্র নাই তাহা আমাদের প্রার্থনীয় কি করিয়া হইতে পারে? আমরা দুঃখের পরিসমাপ্তি কামনা করি বটে কিন্তু তাহা সুখের জগুই। অর্থাৎ বাঁচিয়া থাকিয়া ভোগ্যবস্ত্র ভোগ করাতেই সুখ আছে এবং অধিকাংশ সময়েই আমরা সেই সুখভোগ করিয়া থাকি। প্রতিকূল অবস্থা বা ঘটনা মাঝে মাঝে দুঃখের উদ্রেক করিয়া সেই সুখভোগে বাধা দেয় মাত্র। দুঃখের পরিসমাপ্তি ঘটিলে অর্থাৎ দুঃখের কারণ নিবারিত হইলে আমরা নিরবিচ্ছিন্ন সুখভোগ করিতে পারিব এই আশাতেই আমরা দুঃখনিবৃত্তির বাসনা করিয়া থাকি। এই রূপরসগন্ধপূর্ণ মৃত্তিকাময় ধরণীর প্রতি ধূলিকণার সহিত অচ্ছেদ্য সূত্রে জড়িত যে “আমি”, সুখদুঃখের আন্দোলনে আন্দোলিত, বিচিত্র আশা ও আকাঙ্ক্ষার লীলাভূমি যে “আমি”, সেই “আমি”র সহিতই আমাদের চির জীবনের পরিচয়। এই “আমি” যাহাতে চরম পরিতৃপ্তি পায় অর্থাৎ যাহাতে ইহার সর্বপ্রকারে সুখলাভ হয় তাহাই আমাদের একান্ত কামনার বিষয়। আর “অসঙ্গ”, “নিষ্কল”, “নিষ্ক্রিয়”, “নির্বিকার” বলিয়া যে আত্মার স্বরূপ বর্ণনা করা হইয়াছে তাহা আমাদের নিতান্তই অপরিচিত। সহস্রবার “বৈরাগ্যশতক” বা “আত্মতত্ত্ববিবেক” শুনিলেও তাহাকে আপন বলিয়া মনে করা আমাদের পক্ষে অসম্ভব। সুতরাং এই অনাত্মীয় (?) আত্মাকে লাভ করিবার জগু আমাদের এই একান্ত পরিচিত আত্মার সহিত বিচ্ছেদ ঘটাইতে হইবে এবং তৎসঙ্গে সর্বপ্রকার সুখভোগের আশা ত্যাগ করিতে হইবে একরূপ নির্দেশ আমাদের মনে কোনও রূপ উৎসাহের সঞ্চার করিতে পারে না।

সকল আসক্তি উচ্ছেদ করিয়া সুখ ও দুঃখ উভয়কেই ত্যাগ করিতে হইবে এইরূপ মতের বিরুদ্ধে যে আপত্তি তাহা কেবল বর্তমানশিক্ষাভিমानी ব্যক্তির মুখেই যে শুনা যায় এমন নহে প্রাচীনকালেও যে এইরূপ আপত্তি উত্থাপিত হইয়াছিল তাহার বহু প্রমাণ আছে। যেমন, বৈরাগ্যধর্মের সমালোচনা করিয়া কেহ বলিতেছেন, “যদি সুখ দুঃখমিশ্রিতই দেখা যায় বলিয়া সুখেও বৈরাগ্য হইবে তাহা হইলে জিজ্ঞাসা করি—সুখের অন্তঃ-বঙ্গবশতঃ দুঃখেও অন্তরাগ কেন হয় না? সেই কারণে সুখ পাইতে হইলে দুঃখ পরিহারে প্রবৃত্ত করিতে হয় এবং সেই দুঃখ অবর্জনীয় বলিয়া উপস্থাপিত হইলেও তাহার পরিহারপূর্বক সুখমাত্র ভোগ করা যাইবে।

যেমন মৎস্যার্থী ব্যক্তি শব্দ এবং কষ্টকের সহিত মৎস্য ধরিয়া বাহা গ্রহণ
 বোগ্য তাহারই গ্রহণ করিয়া নিবৃত্ত হয়, অথবা খাদ্যার্থী ব্যক্তি পলালাদি-
 সহ খাদ্য আহরণ করে এবং বাহা গ্রহণযোগ্য তাহাই গ্রহণ করিয়া নিবৃত্ত
 হয় ইহাও তদ্রূপ। সেই হেতু ছুঃখের ভয়ে অমুকুলবেদনীয় ঐহিক ও
 পারত্রিক সুখকে পরিত্যাগ করা উচিত নহে। মৃগ আছে বলিয়া কেহ
 খাদ্য বপন করে না, তাহা নহে। ভিক্ষুক আছে বলিয়া কেহ যে রক্ষন
 করে না তাহা নহে।” অর্থাৎ ছুঃখের সহিত মিশ্রিত বলিয়া সুখকেও
 পরিত্যাগ করা নির্বোধের কার্য্য হইবে। শ্রায়শাস্ত্রকারের মুক্তিবাদের
 সমালোচনানুত্ত্রে তাহার নাম লইয়া যে ব্যঙ্গোক্তি * করা হইয়াছিল
 তাহাও স্মৃতিদিত। বস্তুতঃ যেহেতু জগতে ছুঃখের অস্তিত্ব আছে এবং
 জীবনধারণ করিতে গেলে অথবা সুখভোগ করিতে গেলে মাঝে মাঝে
 ছুঃখ ক্লেশ পাইতে হয় অতএব সুখ ও ছুঃখ উভয়ই ত্যাগ করিয়া জীবনের
 গতিরোধ করিয়া ফেলিতে হইবে এরূপ উপদেশ কোনও সুস্থ বলিষ্ঠ মনই
 অস্তরের সহিত গ্রহণ করিতে পারে না।

এইবার বর্তমান যুগের বৈজ্ঞানিক মানব এই প্রশ্নের কি উত্তর দিয়া
 থাকেন দেখা যাউক। সুখই যে মানবের চরম কাম্য সে বিষয়ে আধুনিক
 বৈজ্ঞানিকের মনে কোনও সন্দেহ নাই। মানুষের পক্ষে তাহার ভোগ-
 বাসনা চরিতার্থ করিয়া নিরবচ্ছিন্ন সুখভোগের ইচ্ছা করা অত্যাশা নহে এবং
 এই ইচ্ছা পূর্ণ হওয়া একান্ত অসম্ভবও নহে। এই ইচ্ছা পূর্ণ করিতে হইলে
 প্রধানতঃ দুইটি জিনিষের প্রয়োজন। প্রথম, মানুষজীবনের সকলক্ষেত্রে
 যথাযথভাবে বিজ্ঞানের প্রয়োগ এবং দ্বিতীয়, সমগ্র মানবসমাজের সমষ্টিগত
 চেষ্টা। আমাদের জীবনের চরম উদ্দেশ্য সফল করিতে হইলে আমাদের
 বুদ্ধিবৃত্তি ও কর্মক্ষমতাকে সম্পূর্ণভাবে বিকশিত করিয়া সুনির্দিষ্ট পথে
 চালিত করিতে হইবে। ইহা করিতে হইলে প্রথম প্রয়োজন মনকে
 সর্ব্বতোভাবে কুসংস্কার ও গতানুগতিক চিন্তার জড়তা হইতে মুক্ত করা।
 কুসংস্কারমুক্ত বিশুদ্ধ দৃষ্টিতে দেখিয়া জগৎ সম্বন্ধে আমাদেরকে যথার্থ জ্ঞান
 আহরণ করিতে হইবে। এ জ্ঞান তথাকথিত তত্ত্ববিদ্যা বা জগতের আদি
 কারণের জ্ঞান নহে। আমাদের সম্মুখে যে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগৎ রহিয়াছে,
 তাহার পশ্চাতে কোনও অদৃশ্য শক্তি বা অতীন্দ্রিয় জগৎ আছে কিনা বা
 থাকিলে তাহার প্রকৃতি কিরূপ এ সকল আলোচনার সহিত আমাদের দৈন-
 ন্দিন জীবনযাত্রার কোনও সম্পর্ক নাই এবং সেইজন্যই তাহার নিরর্থক।
 যে জগতের সহিত প্রত্যহ আমাদের সংস্পর্শে আসিতে হয় সেই জগৎ

* “মুক্তয়ে যঃ শিলাদ্বায় শাস্ত্রযুচে মহামুনিঃ।

গোতমং ভববেত্তো যথা বিস্তঃ ভূতৈব সঃ।”

সম্বন্ধে পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে জ্ঞানলাভ করাই আমাদের উদ্দেশ্যসিদ্ধির প্রধান উপায়। পর্যবেক্ষণ, ভূয়োদর্শন ও বৈজ্ঞানিক পরীক্ষাধারা লব্ধ সুসংবদ্ধ জ্ঞানই আমাদের প্রয়োজন। এইরূপ জ্ঞানলাভ করিতে পারিলেই বাস্তবজগতের উপর আমাদের প্রভুত্ব জন্মে। জগৎ হইতে আপনাকে অপসারণ করিয়া নয় পরন্তু জগতের উপর সম্পূর্ণভাবে আধিপত্য বিস্তার করিয়া আমাদের উদ্দেশ্য সিদ্ধ করিতে হইবে। বৈজ্ঞানিকের বিশ্বাস যে ইহা করিবার ক্ষমতা আমাদের আছে, প্রয়োজন শুধু সকলের সমবেত চেষ্টা। বিজ্ঞান আজ যে স্তরে উপনীত হইয়াছে তাহাতে ইহা জোর করিয়াই বলা যায় যে অল্প বস্ত্র ও জীবনধারণের জগ্ন প্রয়োজনীয় যে কোনও জিনিষই প্রত্যেক ব্যক্তির জগ্ন যথেষ্ট পরিমাণে উৎপাদন করা সম্ভব। সুতরাং এই সকল বস্তুর অভাবে কাহারও দুঃখ পাওয়া অবশ্য-সম্ভাবী নয়। সকল প্রকার ব্যাধির ঔষধ আজ পর্য্যাপ্ত আবিষ্কৃত হয় নাই সত্য কিন্তু অদূর ভবিষ্যতে যে হইতে পারে সে আশ্বাস আধুনিক বিজ্ঞান আমাদিগকে দিবার স্পর্শা রাখে। এমন কি জরা ও মৃত্যু—অন্ততঃ অকাল-মৃত্যুর কবল হইতেও রক্ষা পাইবার বৈজ্ঞানিক উপায় যে একদিন না এক দিন আবিষ্কৃত হইবেই এমন ভরসাও বিজ্ঞান আমাদিগকে দিয়া থাকে। বস্ত্ততঃ জড়-জগতের উপর মানুষের আধিপত্য কতদূর বিস্তারলাভ করিতে পারে তাহার সীমারেখা আজ পর্য্যাপ্ত টানা সম্ভব হয় নাই। মানুষের যে ক্ষমতাকে এককালে সীমাবদ্ধ বলিয়া মনে করা গিয়াছিল আজ চাক্ষুষ প্রমাণ দ্বারা দেখাইয়া দেওয়া হইতেছে যে তাহাকে কোনও সীমার মধ্যে আবদ্ধ করা যায় না। মানুষের উদ্যম, উদ্ভাবনীশক্তি ও ক্রমবর্ধমান জ্ঞান তাহাকে তাহার উদ্দেশ্যসিদ্ধির দিকে ক্রমাগত আগাইয়া লইয়া যাইতেছে। সুতরাং সকল প্রকার দুঃখ হইতে পরিত্রাণ পাইবার জগ্ন বিজ্ঞানের শরণ লও, ইহাই বর্তমান যুগসভ্যতার বাণী। বৈজ্ঞানিক পদ্ধতিতে কৃষিকার্য্য চালাইয়া যথেষ্ট পরিমাণে পুষ্টিকর খাদ্যদ্রব্য উৎপাদন কর। বৈজ্ঞানিক গবেষণা দ্বারা যে সকল ব্যাধির আজ পর্য্যাপ্ত ঔষধ বা প্রতিষেধক আবিষ্কৃত হয় নাই তাহাদের নিবারণ করিবার চেষ্টা কর। সূচিস্থিত বৈজ্ঞানিক পদ্ধতিতে জন্মনিয়ন্ত্রণ দ্বারা অনাবশ্যক মনুষ্যসংখ্যাবৃদ্ধি বন্ধ করিয়া দাও। সৌজাত্যবিদ্যার সাহায্যে যাহাতে বিকলাঙ্গ, অপরিপুষ্ট, দুর্বল বা জড় বুদ্ধি সম্ভান না জন্মায় তাহার প্রতি দৃষ্টি রাখ। কৃত্রিম ভেদবুদ্ধির উপর প্রতিষ্ঠিত সামাজিক বা রাষ্ট্রীয় ব্যবস্থার দোষে যদি কোনও ব্যক্তি বা শ্রেণী বিশেষ কোনও সুখ সুবিধা হইতে বঞ্চিত হইয়া থাকে তাহা হইলে সমাজের ও রাষ্ট্রের আয়ুল পুনর্গঠন কর। প্রত্যেক ব্যক্তি যাহাতে তাহার শক্তি ও প্রবৃত্তি অনুযায়ী সুশিক্ষা পাইয়া কর্ম্মক্ষম ও উপার্জনক্ষম হইতে পারে তাহার ব্যবস্থা কর। তাহা হইলেই মানুষের উদ্দেশ্যসিদ্ধি অর্থাৎ অমিত্র নিরবচ্ছিন্ন সুখলাভ আর অসম্ভব বলিয়া মনে হইবে না।

ব্যক্তিবিশেষের পক্ষে যাহা অসম্ভব বা ছঃসাধ্য সমবেত মানবজাতির সুনিয়ন্ত্রিত চেষ্টার ফলে তাহাই সুসাধ্য। সুতরাং সমগ্র মানবজাতির নিরলস চেষ্টার ফলে একদিন না একদিন প্রত্যেক ব্যক্তির পক্ষে সকল-প্রকার ছঃখনিবৃত্তি ও সুখলাভ হইবেই এরূপ আশা করা যায়। কাল হউক, কয়েক বৎসর বা কয়েক শতাব্দী পরেই হউক এমন দিন নিশ্চয়ই আসিবে যখন ছঃখ ক্লেশ বলিয়া কোনও বস্তুই পৃথিবীতে থাকিবে না, এবং ইহা বৈজ্ঞানিক উন্নতির ফলে হওয়াই সম্ভব।

বৈজ্ঞানিকের এই উক্তিতে আমরা খানিকটা আশঙ্ক হই সত্য, কিন্তু এখানেও প্রশ্ন উঠে এবং সে প্রশ্নের সমাধান সহজে খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। সকলপ্রকার অভাবরহিত, দৈন্যব্যাধিমুক্ত সম্পূর্ণ সুখী মানব সমাজের যে চিত্র বৈজ্ঞানিক আমাদের সম্মুখে ধরিয়া দেন তাহা হইতেছে সুদূর ভবিষ্যতের। সুষ্ঠুভাবে বৈজ্ঞানিক পদ্ধতিতে আমাদের সমগ্র জীবন পরিচালিত হইলে হয়ত ভবিষ্যতে কখনও মানবসমাজের সে সুদিন আসিতে পারে, কিন্তু বর্তমানে এবং অদূর ভবিষ্যতে যে অসংখ্য নরনারী অবশ্যস্বাবী ছঃখের প্রতীক্ষায় দাঁড়াইয়া আছে তাহারা ইহাতে কী সাহসনা অশ্রুভব করিবে? অনির্দিষ্ট সুদূর ভবিষ্যতে মানবসমাজ সম্পূর্ণতা লাভ করিবে এই সম্ভাবনার কল্পনায় যে সুখ তাহা আমাদের বর্তমান ছঃখ দূর করিবার পক্ষে যথেষ্ট নয়। আরও বিবেচনা করিবার কথা এই যে ভবিষ্যতে আমাদের ঈপ্সিত এই অবস্থা যে আসিবেই তাহারও কোনও নিশ্চয়তা নাই। কারণ বিজ্ঞানের উন্নতি একদিকে যেরূপ কতকগুলি ছঃখ ও অভাব দূর করিতেছে তেমনই আবার প্রত্যহ নূতন নূতন ছঃখ ও অভাব সৃষ্টি করিয়া চলিতেছে। সুতরাং বৈজ্ঞানিক উন্নতির সহিত সমগ্রভাবে মানুষের সুখও যে বাড়িয়াছে বা ভবিষ্যতে অবশ্যই বাড়িবে এরূপ কোনও নিশ্চয়তা নাই।

তাহা হইলে কি আমরা ইহাই সিদ্ধান্ত করিব যে মানুষের যাহা চরম কাম্য * তাহা তাহার পাইবার কোনও উপায়ই নাই? অর্থাৎ মানুষ জীবন সম্পূর্ণভাবে সার্থক করা অসম্ভব? এ যাবৎ এই প্রশ্নের কয়েকটি উত্তর আলোচনা করিয়া দেখা গেল যে তাহাদের কোনওটি সম্পূর্ণ সন্তোষজনক নহে। এক্ষণে অল্পকোনও পথে এই প্রশ্নের উত্তর মিলে কিনা দেখিবার চেষ্টা করা যাক। ইহা করিতে হইলে কয়েকটি বিষয় সম্বন্ধে

* 'কাম্য' কথাটির দুই প্রকার অর্থ হইতে পারে—(১) আমরা যাহা কামনা করি এবং (২) আমাদের যাহা কামনা করা উচিত। এখানে প্রথম অর্থেই 'কাম্য' ব্যবহার করা হইল।

বিশেষভাবে বিচার করিয়া দেখা আবশ্যিক। এই প্রবন্ধের প্রারম্ভেই যে বলা হইয়াছে আমরা সকলে সুখ কামনা করি প্রথমতঃ ইহা সত্য কিনা এবং সত্য হইলে কি অর্থে সত্য? বিচার করিয়া যদি ইহাই বুঝিতে পারা যায় যে আমরা যাহা ঐকান্তিকভাবে কামনা করি তাহা অমিশ্র নিরবচ্ছিন্ন সুখলাভ নহে, অথ কিহু, তাহা হইলে এইরূপ সুখলাভ যে আমাদের হইতে পারে না তাহা জানিতে পারিলেও আমাদের জীবনকে ব্যর্থ বলিয়া মনে করিবার কারণ নাও থাকিতে পারে।

আমাদের কামনার চরম লক্ষ্য কি?—এই প্রশ্নের উত্তরে যখন বলি যে আমরা সুখ কামনা করি তখন একথার একমাত্র অর্থ এই যে সকল সময়ে এবং সকল অবস্থায় আমরা যে কোনও কার্য্য সচেতনভাবে করি তাহার উদ্দেশ্য বর্তমানে অথবা ভবিষ্যতে সুখভোগ। যদি এরূপ কোনও বস্তু থাকে যাহাকে তাহার নিজের জগুই কামনা করি তাহা সুখ ভিন্ন আর কিছু নয়। সুখই একমাত্র উপায় আর যাহা কিছু কামনা করি তাহা ইহার উপায় মাত্র। এই কথাটি অনেক সময়ে স্বতঃসিদ্ধ সত্যের মতই মনে হইয়া থাকে বটে, কিন্তু একটু ধীরভাবে আলোচনা করিয়া দেখিলে বুঝা যাইবে যে এবিষয়ে যথেষ্ট সন্দেহের অবকাশ রহিয়াছে। ইহা শুনিলে কাহারও কাহারও মনে হয়ত বিশ্বাসের উদ্রেক হইতে পারে। কেহ কেহ বলিতে পারেন যে আমরা যাহা চাই তাহা ত আমাদের নিকটে খুবই স্পষ্ট, সে বিষয়ে বিচারের প্রয়োজন কি? কিন্তু প্রকৃত কথা এই যে আমরা বাস্তবিকই কি চাই তাহা আমরা নিজেরাই অনেকস্থলে জানি না। সুতরাং আমাদের সমস্ত কামনার চরম লক্ষ্য কি সে সম্বন্ধে মতভেদ হওয়া অসম্ভব নয়।

“সুখ” বলিতে কি বুঝায়? সুখের কোনও সংজ্ঞা নির্দেশ করা সম্ভব নয়। যে কখনও সুখ অনুভব করে নাই তাহাকে সুখ কি ইহা বুঝান যাইবে না। এইমাত্র বলিতে পারা যায় যে সুখ একপ্রকার অনুভূতি। সুগাঢ় ভোজনে, সুন্দরবস্ত্র দর্শনে, সুমিষ্ট সঙ্গীত শ্রবণে মনে যে ভাবের উদ্রেক হয় তাহাই সুখ। এই সুখই যদি আমাদের একমাত্র কাম্য হয় তাহা হইলে যে সকল বস্তু বা বিষয় আমাদের মনে সুখানুভূতির উদ্রেক করিয়া থাকে তাহারা নিমিত্তমাত্র, অর্থাৎ তাহাদের নিজের কোনও মূল্যই নাই। সুখকরবস্তু সমূহ বিভিন্নভাবে আমাদের মনে অনুভূতির উদ্রেক করিয়া থাকে এবং এই সকল অনুভূতির মধ্যে নানাপ্রকার ভারতম্যও দেখিতে পাওয়া যায় কিন্তু তাহাদের মধ্যে যাহা সাধারণ অর্থাৎ যে মানসিক অবস্থাটি এইরূপ সমস্ত অনুভূতিতেই বর্তমান তাহাই সুখ। রসনাগ্রিয় সুখাদ্য ভোজন করিয়া আমাদের মনে যে অনুভূতি হইয়া থাকে এবং কোনও রসন কবিতাপাঠ করিয়া যে অনুভূতি হইয়া থাকে তাহার মধ্যে

গুণগত তারতম্য থাকিলেও মনের একটা তৃপ্তি, আরাম বা স্বচ্ছন্দতার অনুভূতি এই দুইয়েতেই সমানভাবে বর্তমান। যাহা বৃশ্চিকদংশনজনিত বেদনা বা বহুবিস্ফেদজনিত কাতরতার মধ্যে বর্তমান নাই, এবং ইহাই সুখ।

এক্ষণে দেখা যাউক “আমরা সকল সময়ে সুখ চাই” এই উক্তি সত্য কিনা? উপরে সুখের যে অর্থ দেওয়া হইল এবং যে অর্থে ইহা সাধারণতঃ ব্যবহৃত হইয়া থাকে সেই অর্থে যদি সুখই আমাদের একমাত্র কাম্য বা ঈচ্ছিত হয় তাহা হইলে যে সুখ পরিমাণে যত অধিক তাহাই আমাদের প্রবলতর কামনার বিষয় হইবে। অর্থাৎ দুইটি সুখের সম্ভাবনা যদি আমাদের সম্মুখে উপস্থিত থাকে এবং এই দুইটিকেই একত্রে পাইবার কোনও উপায় না থাকে তাহা হইলে তাহাদের মধ্যে যেটি পরিমাণে অধিক তর তাহাই স্বভাবতঃ সেক্ষেত্রে আমাদের কামনার বিষয় বা লক্ষ্য হইবে। কিন্তু বাস্তবক্ষেত্রে দেখিতে পাওয়া যায় যে সকল সময়ে এরূপ ঘটে না। অর্থাৎ অনেক সময়েই আমরা যে সুখের পরিমাণ অধিক তাহাকে উপেক্ষা করিয়া যাহা অপেক্ষাকৃত অল্প তাহাই কামনা করিয়া থাকি। কেন এরূপ করি? এই প্রশ্নের উত্তরে বলা যাইতে পারে যে সাধারণতঃ দুই স্থলে আমরা এইরূপ করিয়া থাকি। প্রথমতঃ আমরা যখন বিচার করিয়া দেখি যে কোনও একটা বস্তুলাভ করিলে অথবা কোনও একটি কার্য্যকরিলে বর্তমানে যে সুখ উৎপন্ন হয় তাহা পরিমাণে অধিক হইলেও ভবিষ্যতে তাহা হইতে সুখ অপেক্ষা দুঃখের সম্ভাবনাই অধিক তখন সেইরূপ আপাতমধুর সুখকে উপেক্ষা করিয়া আমরা যাহা হইতে বর্তমানে হয়ত কিছু কম সুখ হয় কিন্তু ভবিষ্যতে অধিকতর সুখ উৎপন্ন হইতে পারে এইরূপ বস্তু লাভ করিবার বা এইরূপ কার্য্য করিবার কামনা করিয়া থাকি। এক্ষেত্রে অবশ্য আমাদের মূলনিয়মের বাস্তবিক কোনও ব্যতিক্রম হইল না। কারণ বর্তমানে অল্প পরিমাণ সুখ কামনা করিলেও বর্তমান ও ভবিষ্যৎ এই দুই মিলাইয়া আমরা মোটের উপর যাহাতে সুখের পরিমাণ বেশী হয় তাহাই কামনা করিয়া থাকি। দ্বিতীয়তঃ অনেক সময়ে আমরা বর্তমানকালে আমাদের সম্মুখে উপস্থিত যে সুখ তাহা পরিমাণে অল্প হইলেও এবং ভবিষ্যতে তাহা হইতে প্রভূত দুঃখের সম্ভাবনা আছে জানিয়াও অগ্র অনাগত অধিকতর সুখকে উপেক্ষা করিয়া তাহাই কামনা করিয়া থাকি। এখানেও এই ব্যাপারটি আমাদের বিশেষ করিয়া লক্ষ্য করিবার বিষয়। একজন কলহপ্রিয় ব্যক্তি কোনও তুচ্ছ বিষয় লইয়া কলহ করিয়া যে সুখ বা মানসিক আরাম পায় তাহার পরিমাণ সামান্য হইলেও সে অগ্র কোনও সম্ভাবিত অধিকতর সুখ অপেক্ষা এই সুখটিকেই কামনা করিয়া থাকে। কলহজনিত সুখের পরিমাণ যে বেশী নয় এবং অগ্র উপায়ে যে অধিকতর সুখ পাওয়া যাইতে

পারে সৃষ্টিতে চিন্তা করিলে হয়ত সেইব্যক্তি নিজের স্বীকার করিবে কিন্তু কলহের সামান্য কারণ উপস্থিত হইলেই সে একথা বিন্মৃত হইয়া কলহে প্রবৃত্ত হয়। ভবিষ্যতে অধিকতর সুখপ্রাপ্তির আশাতেই যে সে এইরূপ করিয়া থাকে ইহা বলাও সকলক্ষেত্রে সঙ্গত হইবে না। যে ব্যক্তি কলহ করিয়াই সুখ পায় তাহার মস্তিস্কে ভবিষ্যতের চিন্তা অধিকাংশ সময়েই থাকে না অথবা অনেক সনয়েই কলহে তাহার আপনারই ক্ষতি ও দুঃখ হইবে ইহা স্পষ্টতঃ জানিয়াও সে কলহে প্রবৃত্ত হইয়া থাকে। সুখই যদি সকলক্ষেত্রে আমাদের একমাত্র কামা হইত তাহা হইলে ইহা কিরূপে সম্ভব? এই প্রশ্নের উত্তরে হয়ত কেহ বলিবেন যে কলহজনিত সুখ পরিমাণে অল্প হইলেও ইহা সম্মুখে উপস্থিত, নিশ্চিত এবং সেই হেতু তীব্রতায় অধিক, এবং সেইজন্যই অনাগত সুখ বা দুঃখের কথা চিন্তা না করিয়াই সে ব্যক্তি এই সুখের জগৎ লালায়িত হইয়া থাকে। কিন্তু এই উত্তরও সম্পূর্ণ সন্তোষজনক হইবে না। কারণ সে যখন কলহে মগ্ন তখন তাকে অতি সুস্বাদু খাদ্য বা পানীয়ের লোভ দেখাইলেও সে কলহ হইতে নিবৃত্ত হইবে না অর্থাৎ অধিকতর সুখপ্রাপ্তির সম্ভাবনা সম্পূর্ণভাবে এখনই তাহার আয়ত্তের মধ্যে থাকিলেও সে কলহজনিত সুখ পরিত্যাগ করিয়া অগ্নিবিশ্ব সুখলাভের কামনা করিবে না। আর একটি উত্তর এই হইতে পারে যে কলহের কারণ উপস্থিত হইলে তাহার আর বিচার করিবার সামর্থ্য থাকে না, তাহার মনে যে ক্কাঙ্ক্ষায়ী মূঢ়তা উৎপন্ন হয় সেই-জগুই সে অধিকতর সুখের সম্ভাবনা পরিত্যাগ করিয়া অল্প সুখের জন্য লোলুপ হইয়া উঠে। কিন্তু এখানেও প্রশ্ন উঠিবে—কেন এরূপ হয়? কোনও একটি বিশেষ বস্তু বা বিষয়ের সংস্পর্শে আসিলে আমাদের মনে এইরূপ ক্ষণিক মূঢ়তা উৎপন্ন হয় কেন? এই প্রশ্নের একমাত্র যুক্তিসঙ্গত উত্তর হইতেছে যে সেই বস্তু বা বিষয়টির নিজেরই এমন একটা আকর্ষণী শক্তি আছে যে তাহা পাঠিবার জগু আমাদের মনে এক নির্নিবার কামনা উপস্থিত হয়। কলহপ্রিয় ব্যক্তির পক্ষে কলহেরই একটা মূলা আছে। তেমনই ক্রীড়ানুরক্ত ব্যক্তির পক্ষে ক্রীড়ায় জয়লাভেরই একটা আকর্ষণ আছে। ইহা হইতেই বুঝিতে পারা যায় যে সকলক্ষেত্রে কেবলমাত্র সুখই আমরা কামনা করিয়া থাকি একথা সত্য নয়।

এইবার আর একটি দিক হইতে এই বিষয়টির আলোচনা করা যাক। আমরা সকলেই স্বীকার করি যে যে সকল সুখ আমরা উপভোগ করি তাহাদের মধ্যে যেমন পরিমাণগত তারতম্য আছে তেমনই গুণগত অথবা শ্রেণীগত তারতম্যও আছে। অর্থাৎ একটি সুখ আরেকটি সুখের অপেক্ষা যেমন তীব্রতা, প্রগাঢ়তা, স্থায়িত্ব অথবা পরিমাণে অধিকতর হইতে পারে তেমনই একটি আরেকটির অপেক্ষা গুণ হিসাবে উৎকৃষ্ট অর্থাৎ উচ্চতর

শ্রেণীর হইতে পারে। অল্প পরিমাণে সুখাদ্য ভোজন করিয়া যে সুখ পাওয়া যায় অধিক পরিমাণে সুখাদ্যভোজন করিলে রসনাসুখের পরিমাণও অধিক হইবে। বহুমূল্য পরিচ্ছদ পরিধান করিয়া অথবা দ্রুতগামী যানে আরোহণ করিয়া যে সুখ পাই সেই সুখ তীব্রতর হইয়া দেখা দেয় যখন আমার দরিদ্র প্রতিবেশী বা আত্মীয়ের সহিত আমার সৌভাগ্যের তুলনা করি। সুরমা অট্টালিকায় একমাস বাস করিলে যে সুখ পাই তাহাতে একবৎসর বাস করিলে আমার সুখ আরও দীর্ঘকালস্থায়ী হয়। কিন্তু সুখাদ্যভোজনজনিত রসনাসুখ আর উচ্চাঙ্গের সাহিত্যচর্চাজনিত সুখ এই দুইয়ের পার্থক্য অগ্নরকমের। ইহা গুণগত বা শ্রেণীগত পার্থক্য। দ্বিতীয়টি প্রথমটির অপেক্ষা উচ্চস্তরের সুখ। এই শ্রেণীগত পার্থক্য অবশ্য সকল সময়ে সকলের কাছে ধরা নাও পড়িতে পারে, কিন্তু এই পার্থক্য যে আছে তাহা অস্বীকার করিবাব উপায় নাই। ইহাও সত্য যে বাঁহাদের এইরূপ দুই শ্রেণীর সুখেরই অভিজ্ঞতা আছে তাঁহারা সকল সময়ে না হউক অনেক সময়েই অধিক পরিমাণের নিম্নস্তরের সুখকে উপেক্ষা করিয়া অল্প পরিমাণের উচ্চতর শ্রেণীর সুখকেই কামনা করিয়া থাকেন। অর্থাৎ কোনও কোনও শ্রেণীর সুখের প্রতি আমাদের যে একটা বিশেষ আকর্ষণ আছে তাহা অস্বীকার করা যায় না। সুখের এই প্রকার গুণগত বা শ্রেণীগত পার্থক্য স্বীকার করার অর্থ কি তাহা বিচার করিলে আমাদের মূল বক্তব্যটি আরও পরিষ্কৃত হইবে। যখনই আমরা সুখভোগ করি তখনই সেই সুখের হেতুরূপ কোনও না কোন বস্তু বা বিষয় আমাদের জ্ঞানগোচর হইয়া থাকে। কোনও বস্তুই জ্ঞানিতেছি না অথবা কোনও কিছুই চিন্তা করিতেছি না অথচ সুখ বা আনন্দ অনুভব করিতেছি এরূপ ঘটা অসম্ভব। যখন মনে হয় যে কোনও জ্ঞাতব্য বিষয় নাই অথচ সুখ অনুভব করিতেছি তখন হয়ত বায়ুর শীতলতা অথবা আমাদের দৈহিক স্বাস্থ্য বা স্বাচ্ছন্দ্য আমাদের জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। যে বস্তু হইতে আমরা সুখ পাই তাহার প্রকৃতি অনুসারেই সুখের প্রকৃতি হইয়া থাকে। কলহজনিত সুখ অপেক্ষা সাহিত্যচর্চাজনিত সুখ উচ্চতর শ্রেণীর, কারণ ইহা যে বস্তু হইতে পাই তাহা কলহ অপেক্ষা উচ্চতর শ্রেণীর বস্তু। কোনও বস্তু বা বিষয়ের বিশেষগুণ হইতে সম্পূর্ণ বিচ্ছিন্ন করিয়া কোনও সুখ উপভোগ করা অসম্ভব। স্মৃতিরাজ যখন কোনও নিম্নশ্রেণীর সুখের পরিবর্তে উচ্চশ্রেণীর সুখ কামনা করি তখন যে সুখ নামে অভিহিত মানসিক অবস্থা হইতে পৃথক আরও কিছু কামনা করি ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। অর্থাৎ সাহিত্যচর্চার সুখ যখন কামনা করি তখন একটু মানসিক আরাম বা স্বাচ্ছন্দ্য ছাড়াও অন্য জিনিষ—যথা সাহিত্যরস, সৌন্দর্য্য প্রভৃতি—আমাদের কামনার লক্ষ্যস্থল হইয়া থাকে।

সুতরাং সুখের প্রকৃতিবিভাগ স্বীকার করিলেই সঙ্গে সঙ্গে ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে আমরা সুখ ভিন্ন অল্প কতকগুলি বস্তু ও তাহাদের নিজেদের জগতই কামনা করিয়া থাকি।

আরও অল্প কতকগুলি উদাহরণ দ্বারাও এই উক্তি সমর্থন করিতে পারা যায়। কোনও বালক যখন একজন নিপুণ শিল্পীকে শিল্পকার্যে নিযুক্ত দেখে তখন ঠিক সেইরূপ কার্য করিবার জগত তাহার মনে এক অদম্য কামনা জন্মিয়া থাকে এবং শিল্পী যে যন্ত্রদ্বারা কাজ করে তাহা দ্বারা শিল্পীর অনুকরণে কোনও কিছু নির্মাণ করিবার চেষ্টা করিয়া সুখ পায়। এখানে মনে হইতে পারে বটে যে এই সুখটুকু পাওয়াই তাহার উদ্দেশ্য এবং কামনার লক্ষ্য, কিন্তু একটু অনুধাবন করিয়া দেখিলেই বুঝিতে পারা যাইবে যে এই ধারণা ভ্রান্ত। বালক যখন সমস্ত মন দিয়া শিল্পীকে কর্মনিরত দেখে তখন তাহাকে অল্প কোনও সুখের প্রলোভন দেখাইয়া সে স্থান হইতে সরাইতে পারা যাইবে না, তাহার অদম্য ইচ্ছা যে শিল্পীর যন্ত্রটি লইয়া তাহারই গৃহে সুনিপুণ কৌশলে কোনও বস্তু নির্মাণ করে। সে যে কোনও ভবিষ্যৎ সুখের কামনায় এইরূপ ইচ্ছা করে তাহাও নয়। এখানে প্রশ্ন হইতে পারে যে সে যদি ইহাতে সুখ না পায় তবে কিসের আকর্ষণে সে শিল্পীর অনুকরণে প্রবৃত্ত হয়? ইহার যথার্থ উত্তর এই যে ইহা করিবার জগত বালকের মনে স্বভাৱেই এক কামনা বা প্রেরণা জন্মিয়া থাকে এবং এই কামনা আছে বলিয়াই তাহার মনে সুখ বা আনন্দ হয়। কোনও বস্তুর সংস্পর্শে আসিয়া আমরা প্রথমে সুখের আনন্দ পাই এবং তাহার পর সেই সুখের জগত কামনা জাগে, না প্রথমে মনে কোনও এক কামনার উদয় হয় এবং তাহা পরিতৃপ্ত হইলে সুখ পাওয়া যায় এই প্রশ্নের উত্তরে আমরা বলিতে বাধ্য যে অনেকস্থলে দ্বিতীয় বিকল্পটিই সত্য। যখন কোনও ছাত্র কার্য করিবার কামনা আমাদের মনে জাগে তখন আমাদের উক্তির সত্যতা আরও স্পষ্টভাবে বুঝা যায়। যখন কাহারও মনে কোনও কষ্টসাধ্য ক্রীড়ায় জয়লাভ করা অথবা কোনও দুর্গম গিরিশিখরে আরোহণ করার কামনা জাগে তখন সেই কামনাকে সকলক্ষেত্রেই নিকট বা সুদূর ভবিষ্যতে সুখলাভের কামনা বলিয়া মনে করিলে ভুল করা হইবে। কেহ কেহ হয়ত অর্থলোভে বা অশ্রের প্রশংসা পাইবার লোভে বা ভবিষ্যতে কোনও সুবিধা পাইবার আশায় এইরূপ কার্যে প্রবৃত্ত হইতে পারে কিন্তু অনেকস্থলে যে এইরূপ কার্য করাই মুখ্য উদ্দেশ্য অর্থাৎ কামনার লক্ষ্যস্থল তাহা স্বীকার করিতে হইবে। ক্রীড়ায় জয়লাভ করিলে সুখ পাওয়া যায় বটে কিন্তু তাহার সঙ্গে সঙ্গে নানা প্রকার ক্লেশভোগও করিতে হয় এবং সেই সুখ হইতে এই সকল ক্লেশের সমপরিমাণ সুখ বাকি দিয়া যাহা অবশিষ্ট থাকে তাহা অপেক্ষা অধিকতর সুখ অর্থাৎ আরাম বা স্বাচ্ছন্দ্য অথবা অনেক উপায়ে পাওয়া

যাইতে পারে। দুর্গম গিরিশিখরে পদব্রজে বহু কষ্টে উঠিয়া যে সুখ বা আরাম পাওয়া যায় তদপেক্ষা কোনও সুসাধ্য উপায়ে বিনা ক্লেশে সেই স্থানে উপস্থিত হইতে পারিলে নিঃসন্দেহেই অধিকতর সুখ বা আরাম পাইবার সম্ভাবনা। কিন্তু তাহা সবেও ক্রৌড়াবুশল ব্যক্তির পক্ষে বহু ক্লেশ বা পরিশ্রম সহ্য করিয়া জয়লাভের কামনাই অধিকতর তীব্র হয়, এমন কি প্রতিদ্বন্দ্বী যত অধিক বলবান্ ও কুশলী অর্থাৎ জয়লাভ যত অধিক ক্লেশসাধ্য ততই তাহার জয়লাভের কামনা অধিকতর তীব্র হইয়া থাকে। দুঃসাহসী ব্যক্তির পক্ষে দুর্গম গিরিচূড়ায় আরোহণ করিতে যত বেশী বাধা অতিক্রম করিতে হয় অর্থাৎ যত অধিক ক্লেশস্বীকারের প্রয়োজন হয় ততই সেই বাধা অতিক্রম করিবার কামনা তাহার মনে বলবতী হইয়া উঠে। ঠিক এইরূপে কোনও দুর্দান্ত বহু জন্তকে বশে আনিবার কামনা অথবা কোনও জটিল যন্ত্রকে বহু আয়াসে আপন আয়ত্তে আনার কামনাকে সকলস্থলেই সুখলাভের কামনা বলিয়া মনে করিলে ভুল করা হইবে। এই সব ক্ষেত্রে বরং ইহাই সত্য যে কোনও একটি বিশেষ বস্তু লাভ করিবার জন্ত অথবা কোনও বিশেষ কার্য্য করিবার জন্ত আমাদের মনে কামনা থাকে এবং সেই কামনা পরিতৃপ্ত হইলে আমরা সুখ অথবা আত্মপ্রসাদ লাভ করিয়া থাকি। এষ্ট কথা বলা এবং আমরা সকলক্ষেত্রে সুখের কামনায় কার্য্য করিয়া থাকি এষ্ট দুইটি সমার্থক নহে এবং এই দুইটি সমার্থক বলিয়া মনে করাতোই দ্বিতীয় উক্তিটি যেন অনেকটা স্বতঃসিদ্ধ সত্যের স্থায়ী মনে হইয়া থাকে। কিন্তু এষ্ট দুইটি উক্তির মধ্যে যে যথেষ্ট পার্থক্য রহিয়াছে তাহা একটু চিন্তা করিলেই ধরা পড়িয়া যাইবে।

কেহ কেহ হয়ত বলিতে পারেন যে ইহা কেবল ভাবাগত পার্থক্য। আমরা সুখ কামনা করি ইহা না বলিয়া যদি বলি যে আমরা কতকগুলি সুখকর বস্তু কামনা করি অথবা আত্মপ্রসাদ কামনা করি তাহা হইলেও একই কথা বিভিন্নভাবে বলা হইল। বাস্তবিক ইহা সত্য নহে। আমরা পূর্বেই দেখিয়াছি যে কামনা পরিতৃপ্তি করিয়া যে আত্মপ্রসাদ বা সুখ পাওয়া যায় তাহার মধ্যে দুঃখ বা ক্লেশেরও উপাদান হিসাবে স্থান থাকিতে পারে। যে দুঃসাধ্য কার্য্য করিবার জন্ত বহু ক্লেশের প্রয়োজন হয় তাহা যখন করিয়া সুখ বা আত্মপ্রসাদ পাঠি বা আপনার আশ্রয় ক্ষতি স্বীকার করিয়া যখন প্রিয়জনের হিতসাধন করিয়া আনন্দ পাঠি তখন সেই সুখের একটা অবিচ্ছেদ্য অংশ হইতেছে ক্লেশ বা দুঃখ। দুঃসাধ্য কার্য্য সম্পন্ন করার বা প্রিয়জনের হিতসাধন করার যে সুখ তাহা এই ক্লেশ বা দুঃখের অন্তর্ভুক্ত আছে বলিয়াই। এস্থলে হয়ত আপত্তি হইতে পারে যে দুঃখ বা ক্লেশ নিজেই আমাদের কামনার বিষয় নয়, সুখলাভের উপায় স্বরূপ বলিয়াই, অথবা সুখের সহিত অনিবার্য্যভাবে উপস্থিত হয় বলিয়াই

আমরা দুঃখ ক্লেশ সহ্য করিতে প্রস্তুত হই, কিন্তু যদি উহাদের কোনওরূপে নিবারণ করা সম্ভব হইত তাহা হইলে আমরা উহাদের আদৌ কামনা করিতাম না। এই আপত্তিও কিন্তু টিকিবে না। এমন অনেক সুখ আছে যাহা দুঃখ বা ক্লেশসাপেক্ষ, অর্থাৎ সেই সুখানুভূতির উপাদান বা অচ্ছেদ্য অঙ্গ হিসাবে দুঃখ না থাকিলে সেই সুখও থাকিবে না। দেহের কোনও ক্ষত নিরাময় করিবার জন্য যখন অস্ত্রোপচারের কামনা করি তখন অস্ত্রোপচারজনিত ক্লেশ ভবিষ্যতে সুখভোগের উপায় ব্যতীত আর কিছুই নহে। যদি কোনও উপায়ে অস্ত্রোপচার ব্যতীতই ক্ষত নিরাময় করিতে পারা যায় তাহা হইলে তজ্জনিত সুখ বিন্দুমাত্রও ক্ষুণ্ণ হইবে না। কিন্তু কোনও কোনও শারীরিক অবস্থায় অঙ্গমর্দন করিয়া যে সুখ পাওয়া যায় পীড়নজনিত ক্লেশ তাহার একটা অপরিহার্য অঙ্গ অর্থাৎ এইরূপ ক্লেশ না থাকিলে এই সুখও থাকিতে পারে না। এইরূপ মরীচ সংযুক্ত খাণ্ড ভক্ষণ করিয়া যে রসনা সুখ পাওয়া যায় মরীচের আশ্বাদজনিত একপ্রকার ক্লেশ তাহার অপরিহার্য অঙ্গ। আবার আমাদের অভিজ্ঞতার উচ্চতর স্তরেও দেখিতে পাওয়া যায় যে যখন আমরা করুণরসাত্মক কাব্য, উপন্যাস ও বিয়োগান্তক নাটকাদি পাঠ করিয়া সুখ পাই তখন অনেকটা দুঃখই সেই সুখের অঙ্গীভূত হইয়া থাকে। এই সকল ক্ষেত্রে আমরা আগে দুঃখভোগ করিয়া পরে সুখভোগ করি এরূপ নয়, পরন্তু দুঃখভোগের ভিতর দিয়াই সুখভোগ বা আত্মপ্রসাদলাভ সম্ভব হইয়া থাকে। দুঃসাধ্য কার্য্য করিবার সময়ে অথবা এইরূপ কাব্য নাটকাদি পাঠ করিবার সময়ে প্রতিমুহূর্ত্তেই যে পরিমাণে আমাদের কামনা চরিতার্থ হয় সেই পরিমাণেই আমাদের সুখ বা আত্মপ্রসাদ লাভ হইয়া থাকে। কোনওরূপ দুঃখ স্বীকার না করিয়াই যদি সুখ পাওয়া যাইত তাহা হইলে হয়ত সে সুখ কামনা করিতাম না। পূর্ণ আহারে পরিতৃপ্ত কোনও সুস্থ ব্যক্তি গাঢ় নিদ্রায় মগ্ন হইবার আবাব্যত্বপূর্বে কয়েকমুহূর্ত্ত একপ্রকার আরাম, স্বাচ্ছন্দ্য বা সুখ অনুভব করে যাহার মধ্যে দুঃখ বা ক্লেশের কোনও স্থান নাট। কিন্তু কোনও ব্যক্তির অদৃষ্টে যদি আজীবন ঠিক এইরূপ সুখলাভ ঘটিবার সম্ভাবনা থাকে তাহা হইলে সে আপনাকে সৌভাগ্যবান বলিয়া মনে করিবেনা নিশ্চয়ই। নিশ্চিন্ত আরাম, শান্তি ও স্বাচ্ছন্দ্যপূর্ণ নাগরিক জীবন অপেক্ষা আরব বেহুইনের জীবনযাপন অধিকতর কাম্য একথা মনে উদয় হওয়ার সম্ভাবনা নিছক কবিকল্পনা নয়। সুতরাং যে সুখের উপাদান অথবা অবিচ্ছেদ্য অঙ্গরূপে ক্লেশ, উদ্বেগ, উৎকর্ষ ইত্যাদি বর্ত্তমান থাকে সেই সুখ যখন কামনা করি তখন যে দুঃখ কামনার বস্তু হইতে পারে একথা স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং সুখই আমাদের একমাত্র কাম্য একথা বলিলে বুঝাইবে যে অমিশ্র, নিরবচ্ছিন্ন সুখ আমাদের কাম্য,

কিন্তু নানাবিধ বস্তু অথবা কামনাপরিতৃপ্তিজনিত আশ্বাসদাই আমাদের কামা একথা বলিলে আর তাহা বুঝাইবে না। দুঃখের জগুই দুঃখকে কেহ চাহে না, আবার যে সুখের মধ্যে দুঃখ, প্রযত্নজনিত উদ্বেগ, আশঙ্কাজনিত আশঙ্কা বা বহির্জগতের সহিত ঘাতপ্রতিঘাতজনিত ক্লেশের লেশমাত্র নাই তাহাও আমাদের কামনার চরম লক্ষ্যস্থল নয়, অর্থাৎ তাহা আমাদের পূর্ণ-তৃপ্তি দিতে পারে না। কেহ হয়ত বলিতে পারেন “হী, আমি এইরূপ সুখই চাই।” সুতরাং এখানে পুনরায় বলা আবশ্যক যে আমরা বাস্তবিকই কি চাই তাহা বলা সহজ নয়; কারণ আমাদের প্রত্যেক কামনার মধ্যে সচেতন ও অবচেতন এই দুইটি অংশ থাকে। প্রায়ই দেখা যায় যে কোনও ব্যক্তি মুখে যাহা কামনা করে তাহা পাইলে তাহার মত পরিবর্তিত হইয়া যায় অর্থাৎ তাহার আপনার মুখ হইতেই “আমি ত ইহা কামনা করি নাই” এরূপ কথা শুনা যায়। আমরা বাস্তবিক কি কামনা করি তাহা কেবলমাত্র আমাদের মুখের কথাতেই স্থির হইবে না, অনেক পর্যালোচনা করিয়াও নানা ক্ষেত্রে নানা ঘটনার মধ্যে আমাদের ব্যবহার দেখিয়া ইহা স্থির করিতে হইবে। এবং এইভাবে বিচার করিয়া দেখিলে বুঝিতে পারা যায় যে অমিশ্র নিরবচ্ছিন্ন সুখ আমাদের সমস্ত কামনার চরম লক্ষ্য নয়।

ত্রমশঃ

সম্পাদকীয়

“দর্শন” পত্রিকার গত জ্ঞান সংখ্যায় সম্পাদকীয় মন্তব্যে আমরা উহাতে এযাবৎ প্রকাশিত প্রবন্ধাদি সম্বন্ধে কিছু আলোচনা করিয়াছিলাম এবং বারাস্তরে আরও কিছু মন্তব্য লিখিবার ইচ্ছা প্রকাশ করিয়াছিলাম। আমরা পূর্বে বলিয়াছি যে “দর্শন” পত্রিকায় সাধারণ পাঠকের এবং দর্শনশাস্ত্রে ব্যুৎপন্ন ব্যক্তির পাঠোপযোগী উভয়বিধ প্রবন্ধেরই সম্মানের স্থান আছে। এই দুই ভাবের প্রবন্ধ প্রধানতঃ কোন্ কোন্ বিষয়ে লিখিত হইতে পারে অথবা কি কি প্রকারের হইতে পারে এখন তাহারই আভাস দিতেছি।

দার্শনিক রচনা প্রধানতঃ চারি প্রকারের হইতে পারে। প্রথম, মৌলিক চিন্তামূলক রচনা। ইহাই দর্শন আলোচনার ক্ষেত্রে প্রথম ও প্রধান স্থান পাইবার যোগ্য। ইহাতে লেখক দার্শনিক সমস্তাগুলি সমাধানের জন্য নূতন পন্থা অবলম্বন করিয়া পূর্ব পূর্ব দার্শনিক মতবাদকে নূতনভাবে প্রতিষ্ঠা করিতে পারেন, অথবা নূতন দার্শনিক মতবাদের সৃষ্টি করিতে পারেন। পাশ্চাত্য দেশে সমসাময়িক দার্শনিক মতবাদগুলি বোধহয় এই ভাবে গড়িয়া উঠিতেছে। দৃষ্টান্তরূপে আমরা এখানে মিঃ বারট্রাণ্ড রাসেল, অধ্যাপক সামুয়েল আলেকজান্ডার প্রমুখ নব্য বস্তুতত্ত্ববাদিগণের, এডওয়ার্ড কেয়ার্ড, এফ্., এচ. ব্র্যাডলে প্রভৃতি নব্য হেগেলপন্থীদের, এবং বেনেডেটো ক্রোচে, গিওভান্নি জেটিলে প্রভৃতি ইতালীয় নব্য বিজ্ঞানবাদীদের দার্শনিক মতবাদের উল্লেখ করিতে পারি। ভারতীয় দার্শনিকদের মধ্যে স্তার ব্রজেননাথ শীল, ডক্টর হীরলাল হালদার, অধ্যাপক কৃষ্ণচন্দ্র ভট্টাচার্য্য, সার সর্বপল্লী রাধাকৃষ্ণন প্রভৃতি ইংরেজী ভাষায় ভারতীয় বা যুরোপীয় দর্শন সম্বন্ধে একরূপ মৌলিক গ্রন্থ রচনা করিলেও, এ পর্য্যন্ত বাংলা বা অন্য কোন ভারতীয় ভাষায় এই প্রকারের কোন উল্লেখযোগ্য রচনা হয় নাই বলিলেই চলে। বাঙ্গালীদের মধ্যে চিন্তাশীল ও সূক্ষ্মদর্শী সুধীজনের অভাব আজিও ঘটে নাই বলিয়া আমরা বিশ্বাস করি, এবং তাঁহাদের মধ্যে যোগ্য ব্যক্তিদিগকে বাংলা ভাষায় মৌলিক দার্শনিক রচনার কার্যে অগ্রসর হইতে আহ্বান করিতেছি।

আর এক প্রকারের দার্শনিক রচনা আছে, যাহাকে আমরা সংক্ষেপে গবেষণামূলক বলিতে পারি। একরূপ রচনায় লেখক বিশেষ অঙ্গুসন্ধান করিয়া কোন দর্শন বিষয়ে নূতন তথ্য আবিষ্কার করিবার চেষ্টা করিতে পারেন। দর্শন বিষয়ে তদ্বাস্থসন্ধান দুই প্রকারের হইতে পারে, এবং

এজ্ঞা এ বিষয়ে গবেষণাও হুই প্রকারের হইবে। এক প্রকারের গবেষণা দ্বারা ঐতিহাসিক তথ্য আবিষ্কার করিতে পারা যায় ; অন্য প্রকারের দ্বারা কোন দর্শন বা দার্শনিকের অভিমত ও স্বীকৃত তথ্যগুলি উদ্ধার করিয়া তাহাদের নূতনরূপ ব্যাখ্যা বা প্রতিষ্ঠা করিতে পারা যায়। এইরূপ গবেষণামূলক দার্শনিক রচনা আমাদের দেশে প্রধানতঃ ইংরেজী ভাষাতেই কিছু কিছু হইয়াছে ও হইতেছে। কিন্তু এপর্যন্ত বাংলা ভাষায় এরূপ রচনার কার্য বিশেষ অগ্রসর হয় নাই। সম্প্রতি ভারতীয় দর্শনের মধ্যে বেদান্ত দর্শনের ইতিহাস সম্বন্ধে কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক ডক্টর শ্রীআশুতোষ ভট্টাচার্য্য শাস্ত্রী মহাশয় একটি মূল্যবান গ্রন্থ (বেদান্ত-দর্শন—অদ্বৈতবাদ, ১ম খণ্ড) লিখিয়াছেন। ভারতীয় দর্শনের অগাধ শাখার, বিশেষ করিয়া চার্বাক, বৌদ্ধ ও জৈন দর্শনের ইতিহাস সম্বন্ধে বাংলা ভাষাতে প্রবন্ধাদি রচনার বিশেষ আবশ্যকতা আছে। বৈষ্ণব, শৈব ও তান্ত্রিক দর্শনের ইতিহাস সম্বন্ধেও গবেষণার যথেষ্ট অবকাশ আছে। সাধারণভাবে ভারতীয় দর্শনগুলির ইতিহাস আজিও তমসাচ্ছন্ন বলিলে অত্যুক্তি হইবে না। অপর দিকে এই সব দর্শনে নিবন্ধ মুখা ও গৌণ অনেক তথ্য আজ পর্যন্ত পরিষ্কাররূপে বুঝা যায় নাই। দৃষ্টান্তরূপে আমরা এখানে বেদান্তের মায়া, ন্যায়-বৈশেষিক দর্শনের সামান্য, বিশেষ, সমবায়, অলৌকিক প্রত্যক্ষ প্রভৃতির এবং সাংখ্য-যোগ দর্শনের প্রকৃতি, পুরুষ ও ঈশ্বরতত্ত্ব প্রভৃতির উল্লেখ করিতে পারি। যুরোপীয় দর্শনের মধ্যেও অনেক তত্ত্ব নিহিত আছে, যাহাদের যথাযথ বিচার-বিশ্লেষণ ও সূচী, ব্যাখ্যা আজিও আদরণীয় হইবে। মহামতি প্লেটো, আরিস্টটল, হিউম, কান্ট, হেগেল, ব্র্যাড্লে, বের্গসোঁ, ভয়াইট্‌হেড প্রভৃতি পাশ্চাত্য দার্শনিকদের মতবাদ সম্বন্ধে গবেষণামূলক প্রবন্ধ বাংলা ভাষাতে লিখিত হইলে দর্শনানু-রাগী ব্যক্তিমাত্রেই উপকার হইবে এবং বাংলা ভাষারও শ্রীবৃদ্ধি হইবে ইহাতে সন্দেহ নাই। মোটের উপরে ভারতীয় ও যুরোপীয় দর্শন সম্বন্ধে ঐতিহাসিক ও দার্শনিক গবেষণার যথেষ্ট অবসর আছে, এবং এখানে উল্লিখিত বা অনুলিখিত বিষয় অবলম্বনে যিনি এই কার্যে অগ্রসর হইবেন তিনিই আমাদের ধন্যবাদের পাত্র হইবেন। দার্শনিক আলোচনা ও রচনার আরও কয়েকটি ধারার কথা “দর্শনের” আগামী সংখ্যায় প্রকাশ করিবার ইচ্ছা রহিল।

বর্তমানে যে বিপদসঙ্কুল পরিস্থিতির উদ্ভব হইয়াছে তজ্জন্ত পত্রিকা প্রকাশে বহু বাধা বিঘ্ন ঘটায় পত্রিকা প্রকাশ করিতে আমাদের বিলম্ব হইয়াছে। পাঠকবর্গ আমাদের এই অনিচ্ছাকৃত দোষত্রুটি মাৰ্জ্জনা করিবেন।

*

*

*

কলিকাতা হাইকোর্টের স্বনামধন্য এটর্নি ও প্রবীন বৈদ্যান্তিক হীরেন্দ্র

নাথ দত্ত মহাশয় গত ভাদ্র মাসের ২২শে তারিখে তাঁহার কলিকাতার বাসভবনে পরলোকগমন করিয়াছেন। মৃত্যুকালে তাঁহার ৭৫ বৎসর বয়স হইয়াছিল। তাঁহার মৃত্যুতে বাংলাদেশ আর একজন শ্রেষ্ঠ দার্শনিক, বৈদান্তিক, সাহিত্যিক ও দেশপ্রেমিককে হারাইল। বঙ্গমাতার যে কয়টি সুসন্তান জীবনব্যাপী সাধনা দ্বারা বাংলা ভাষার মর্যাদা ও বাঙ্গালী জাতির সম্মান বৃদ্ধি করিয়াছেন মনস্বী হীরেন্দ্র নাথ দত্ত তাঁহাদের অন্যতম। বাল্যকাল হইতেই হীরেন্দ্র বাবু খুব মেধাবী ছাত্র ছিলেন। তিনি বি. এ পরীক্ষায় তিনটি বিষয়ে প্রথম শ্রেণীর সম্মানোপাধি লাভ করেন। এম. এ পরীক্ষায় তিনি ইংরেজী সাহিত্যে প্রথম শ্রেণীতে প্রথম স্থান অধিকার করেন। তৎপরে তিনি প্রেমচাঁদ রায়চাঁদ বৃত্তি লাভ করেন এবং বি. এল পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হন। ১৮৯৪ সালে এটর্নিবৃত্তি পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হইয়া তিনি কলিকাতা হাইকোর্টের এটর্নির কাজে যোগদান করেন এবং শেষ বয়স পর্য্যন্ত ঐ কার্যে ব্রতী ছিলেন।

হিন্দুধর্ম, ভারতীয় দর্শন এবং বাংলা ভাষার প্রতি হীরেন্দ্র বাবুর প্রগাঢ় অনুরাগ ছিল। বেদ, উপনিষদ, বেদান্ত প্রভৃতি দর্শনের মূল তত্ত্বগুলি সরল বাংলা ভাষায় মধ্য দিয়া সাধারণের প্রচার করা তাঁহার জীবনের ব্রত ছিল। বাংলা ভাষায় তিনি যে অমূল্য গ্রন্থরাজি প্রণয়ন করিয়া গিয়াছেন তাহাতে তাঁহার নাম চিরস্মরণীয় হইয়া থাকিবে। তাঁহার লিখিত ‘উপনিষদ, যাজ্ঞবল্ক্যের অদ্বৈতবাদ, বেদান্ত পরিচয়, সাংখ্য পরিচয়, গীতায় ঈশ্বরবাদ, অবতার তত্ত্ব, বুদ্ধদেবের নাস্তিকতা, প্রেমধর্ম, কর্মবাদ ও জন্মান্তর, রাসলীলা, মেঘদূত, বুদ্ধি ও বোধি’ প্রভৃতি গ্রন্থগুলি বাংলা ভাষাকে সমৃদ্ধ করিয়াছে এবং বাঙ্গালীর জাতীয় সম্পদরূপে গণ্য হইবে। কয়েক বৎসর পূর্ব্বে কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের আমন্ত্রণে তিনি যে “কমলা লেকচার” প্রদান করেন তাহাতে তাঁহার গভীর জ্ঞান ও অসামান্য বাগ্মিতার পরিচয় পাওয়া যায়। মৃত্যুর অল্পদিন পূর্ব্বে কবীন্দ্র রবীন্দ্রনাথের প্রথম মৃত্যুশ্রুতিবার্ষিকী সভার সভাপতিরূপে তিনি যে জ্ঞানগর্ভ বক্তৃতা দিয়াছিলেন তাহাষ্ট দার্শনিক হীরেন্দ্রনাথের শেষ অবদানরূপে স্মরণীয় হইয়া থাকিবে। তিনি আজীবন দেশের ও মাতৃভাষার সেবা করিয়া গিয়াছেন। স্বদেশী আন্দোলনের তিনি একজন প্রধান নেতা ছিলেন। বঙ্গীয় জাতীয় শিক্ষা পরিষদের প্রতিষ্ঠাকালে তিনি অক্লান্ত পরিশ্রম করিয়াছিলেন এবং ইহার প্রথম সম্পাদক ছিলেন। যাদবপুর ইঞ্জিনিয়ারিং কলেজের প্রতিষ্ঠা ও উন্নতির জন্ত তাঁহার অবদান অপরিমেয়। তিনি থিওজফিক্যাল আন্দোলনের সহিত বিশেষভাবে সংশ্লিষ্ট ছিলেন এবং নানারূপে থিওসফিক্যাল সোসাইটির সেবা করিয়াছেন। কংগ্রেস, হিন্দু মহাসভা প্রভৃতি জাতীয় প্রতিষ্ঠানে যোগদান করিয়া তিনি দেশের অনেক কল্যাণ সাধনের

চেষ্টা করিয়াছিলেন। মনীষী হীরেন্দ্রনাথ দত্তের বহুমুখী প্রতিভা ও দেশহিতৈষণার কথা ভাবিলে মনে হয় যে তাঁহার মৃত্যুতে বাঙালীর জাতীয় জীবনের একটা দিক শূন্য হইয়া গেল এবং ইহার উন্নতির একটা ধারা ক্ষুণ্ণ হইয়া পড়িল। আমরা তাঁহার পরলোকগত আত্মার উদ্দেশ্যে শ্রদ্ধাঞ্জলি অর্পণ করিতেছি এবং তাঁহার শোকসমুপ্ত পরিবারবর্গের প্রতি গভীর সমবেদনা জ্ঞাপন করিতেছি।

*

*

*

মাত্রাজ বিশ্ববিদ্যালয়ের দর্শন বিভাগের প্রধান অধ্যাপক সূর্য্যনারায়ণ শাস্ত্রী এম. এ, বি-এস-সি, বার-এট-ল মহাশয় অগ্রহায়ণ মাসের ২৩শে তারিখে (ইং ৯-১২-১৯৪২) পরলোক গমন করিয়াছেন। তিনি মাত্রাজ প্রদেশের এক উচ্চ বংশে জন্মগ্রহণ করেন এবং অত্রস্থ বিশ্ববিদ্যালয়ের সর্বোচ্চ উপাধিলাভ করিয়া অক্সফোর্ড বিশ্ববিদ্যালয়ের বিজ্ঞান বিভাগের বি-এস-সি উপাধি প্রাপ্ত হয়েন ও ব্যারিষ্টারী পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হন। কিন্তু দর্শন শাস্ত্রে তাঁহার প্রগাঢ় অমুরাগ থাকায় তিনি আইন ব্যবসায় না করিয়া দর্শনের অধ্যাপনায় আত্মনিয়োগ করেন এবং ভারতীয় দর্শনের উন্নতি ও প্রসারকল্পে অশেষ চেষ্টা করিয়াছেন। তিনি মাত্রাজ বিশ্ববিদ্যালয়ে প্রায় ২০ বৎসর দর্শনশাস্ত্রের অধ্যাপনা করিয়াছিলেন। ভারতীয় দর্শন মহাসভার সম্পাদকরূপে তিনি ১০ বৎসর যে পরিশ্রম ও ত্যাগস্বীকার করিয়াছেন তাহার জ্ঞাত আমরা সকলেই তাঁহার নিকট কৃতজ্ঞ। তাঁহার মত একজন একনিষ্ঠ ও সুদক্ষ সম্পাদক পাওয়া দর্শন মহাসভার পক্ষে কঠিন হইবে। দর্শন বিষয়ে তাঁহার অবদানও সামান্য নহে। ভারতীয় দর্শন সম্বন্ধে তিনি ‘সাংখ্য কারিকা অব্ ঈশ্বরকৃষ্ণ’ ‘শঙ্করাচার্য্য’ প্রভৃতি নামে কয়েকটি মূল্যবান ও পাণ্ডিত্যপূর্ণ গ্রন্থ রচনা করিয়া গিয়াছেন এবং সিদ্ধান্তলেশ সংগ্রহ, ভামতী প্রভৃতি কয়টি প্রাচীন গ্রন্থ অনুদিত ও সম্পাদিত করিয়াছেন। তিনি অতি অমায়িক, সদালাপী ও সর্বজনপ্রিয় ব্যক্তি ছিলেন। তাঁহার মত দর্শনানুরাগী, জ্ঞানী ও শুণী ব্যক্তির অকাল মৃত্যুতে আমরা মর্মান্বিত হইয়াছি, এবং ভারতীয় দর্শন, বিশেষতঃ দর্শন মহাসভা বিশেষ ক্ষতিগ্রস্ত হইয়াছে। আমরা তাঁহার স্বর্গত আত্মার প্রতি শ্রদ্ধা নিবেদন করিতেছি এবং তাঁহার শোকসমুপ্ত পরিবারবর্গের প্রতি গভীর সমবেদনা জানাইতেছি।

পুস্তক পরিচয়

শ্রীঅরবিন্দের সাধনা। অধ্যাপক শ্রীহরিদাস চৌধুরী প্রণীত। সোল
এঙ্গেলস্—আর্থ্য পাবলিশিং হাউস, ৬৩ নং কলেজ ষ্ট্রীট, কলিকাতা। মূল্য ১/- টাকা।

মানবজাতির জটিল সমস্যাসমূহের যে সমাধান শ্রীঅরবিন্দ দিয়েছেন তাহা শুধুই উপসর্গের চিকিৎসা নহে, তাহা হইতেছে মূল রোগীরই চিকিৎসা—তাহার প্রকৃত মর্ম্ম বুঝিতে হইলে গতানুগতিক ভাবধারা পরিত্যাগ করিয়া, পাশ্চাত্য দেশ হইতে আনীত শ্রোসালিজম্, ফ্যাসিজম্, ইম্পিরিয়ালিজম্, কম্যুনিজম্ প্রভৃতি বাধাবলির মোহ পরিত্যাগ করিয়া একটু গভীরভাবেই চিন্তা করা আবশ্যক হয়। অধ্যাপক শ্রীহরিদাস চৌধুরীর বইখানি পাঠকগণকে এক নূতন দৃষ্টিভঙ্গী লইয়া জীবনের সমস্যা-সমূহ সম্বন্ধে চিন্তা করিতে উদ্বুদ্ধ করিবে। শ্রীঅরবিন্দ দেশের বা জগতের কোথায় কি হইতেছে তাহার কোন সুবাদই রাখেন না, জীবনের বাস্তব ক্ষেত্রের সহিত তাঁহার কোন সম্বন্ধই নাই, আধ্যাত্মিকতাই ভারতের সর্ব্বনাশ করিয়াছে, শ্রীঅরবিন্দের মধ্যে নূতন কিছু নাই, তিনি সেই পুরাতন ঐতিহ্যকেই ধরিয়া রহিয়াছেন অথবা শ্রীঅরবিন্দ ভারতের ঐতিহ্যকে অবহেলা করিয়া একটা নূতন কিছু করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন—এইরূপ সব নানা মন্তব্য যে ভ্রান্ত চিন্তারই পরিচায়ক হরিদাস বাবু তাহা হৃদয়ভাবাই বুঝাইয়া দিয়াছেন। শ্রীঅরবিন্দ মানবজাতির ভবিষ্যৎ সম্বন্ধে যে মহান আদর্শ জগতের সমুদ্রে ধরিয়াছেন, নানা গ্রন্থে ও প্রবন্ধে তিনি তাহা বিশদভাবেই ব্যক্ত করিয়াছেন, আশা করি হরিদাসের বইখানি পাঠকগণকে শ্রীঅরবিন্দের নিজ বচনাসমূহ পাঠে উৎসাহিত করিবে।

হরিদাস বলিয়াছেন, “অরবিন্দ ভারতকে প্রাণ দিয়া ভালবাসিয়াছিলেন, তাই দেশমাতার চরণে নিজেই সম্পূর্ণভাবে বিলাইয়া দিলেন। কিন্তু কিছুদিনের মধ্যে তিনি বুঝিলেন যে, ভারতের সমস্যা সমগ্র জগতের সমস্যার সহিত এক সূত্রে গাঁথা। ...বিশ্বমানবের ভ্রাতৃত্বলাভের পথ দেখাইতে পারে শুধু ভারত তাহার যুগযুগান্তরের সঙ্কীর্ণ তপোবলের দ্বারা।” এই তপোবলের অর্থ নৈতিক বল (তথাকথিত soul force) নহে, গতানুগতিক ধর্মাচরণও নহে। শ্রীঅরবিন্দ কোন ধর্ম্ম আন্দোলনের স্বপ্নাত করিতেছেন না কারণ ঐতিহ্যমূলক ধর্ম্ম মানব সমাজের যত উপকারই করুক (অনিষ্টও বড় কম করে নাই) তাহা মানব চরিত্রের মূলগত কোন পরিবর্তন সাধন করিতে সক্ষম হয় নাই। আর এইরূপ পরিবর্তন না হইলে ধর্ম্ম, নৈতিকতা, রাজনীতি, অর্থনীতি কোন কিছুর দ্বারাই মানবীর সমস্যা সকলের সমাধান হইতে পারে না। কি করিলে মাছুষের চৈতন্যেব, মাছুষের চরিত্রের মূলগত পরিবর্তন ও রূপান্তর হইতে পারে শ্রীঅরবিন্দ সেই সাধনায় প্রবৃত্ত আছেন। ইহা একদিকে যেমন সম্পূর্ণ নূতন, অন্যদিকে ইহার ভিত্তি রহিয়াছে ভারতের সনাতন অধ্যাত্ম সাধনার উপর।

শ্রীঅরবিন্দ তাঁহার কার্যে অনেকদূর অগ্রসর হইয়াছেন, তাঁহার আদর্শ মানবজাতির মধ্যে প্রতিষ্ঠিত হইবার অসুস্থ অবস্থাসকল সৃষ্ট হইতে আরম্ভ হইয়াছে—ঠিক এই

সময়ে আত্মীয় জাতি এমন এক আদর্শ লইয়া বিশ্বসংগ্রামে প্রবৃত্ত হইয়াছে বাহাতে মানুষের অধ্যাত্মবিকাশের সকল সম্ভাবনা বিলুপ্ত হইয়া যাইবে—পৃথিবীর অধিকাংশ মানুষকে আত্মীয়ের অধীনে ভারবাহী শত্রুর মত জীবন-ধাপন করিতে হইবে। অগতঃের সম্মুখে আজ যে কত বড় বিপদ, আমাদের দেশের লোক এখনও তাহা ধারণাই করিতে পারে নাই—তাই তাহার। শ্রীঅরবিন্দের আচরণের মর্ম উপলব্ধি করিতেছে না।

শ্রীঅরবিন্দের আদর্শ, শ্রীঅরবিন্দের সাধীন প্রণালী ও বর্তমান কর্মধারা সম্বন্ধে আজিকার মানুষের মনে স্বতঃই যে-সব প্রশ্ন উঠে অধ্যাপক শ্রীযুক্ত হরিদাস চৌধুরী এই গ্রন্থে সংক্ষেপে অতি স্বন্দরভাবে সে-সবের উত্তর দিয়াছেন।

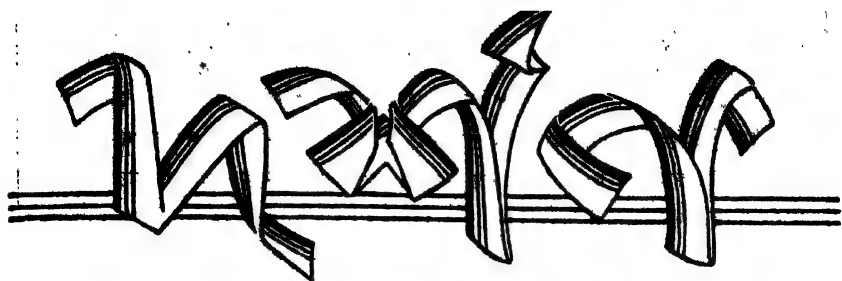
শ্রীঅনিলবরণ রায়

তর্কবিজ্ঞানের পরিভাষা

অধ্যাপক শ্রীমুরেশচন্দ্র দত্ত, এম. এ

[অধ্যাপক শ্রীহরিমোহন ভট্টাচার্য্য মহাশয় কৃত এবং 'দর্শনের' দ্বিতীয় সংখ্যায় প্রকাশিত 'আরিষ্টটল্ এবং মিলের তর্কবিজ্ঞানের পরিভাষার' তালিকামধ্যস্থ কতকগুলি শব্দের নূতন প্রতিশব্দ]

- ২। Definition—সংজ্ঞা
- ৩। Province—ক্ষেত্র
- ৪। Thought—চিন্তন, চিন্তা
- ৭। Art—শিল্প, কলা। Applied Science—প্রয়োগবিজ্ঞান, Practical Science—ব্যবহারিক বিজ্ঞান
- ৮। Truth—সত্য। True knowledge—প্রমাণ
- ৯-১০। Formal—আকারগত বা আকারতত্ত্ব। Formal truth—আকারগত সত্য। Material—বস্তুগত বা বস্তুতত্ত্ব। Material truth—বস্তুগত সত্য। Formal Logic—আকারতত্ত্ব তর্কশাস্ত্র, Material Logic—বস্তুতত্ত্ব তর্কশাস্ত্র।
- ১১-১২। Deduction—ত্যাগ। Induction—ব্যাপ্তিগ্রহ
- ২৬। Judgment—বিচার
- ৩০। Object—জ্ঞেয় বা বিষয়, Subject—জ্ঞাতা বা বিষয়ী
- ৩১-৩২। Positive (science)—বস্তুবিষয়ক (বিজ্ঞান)
Normative (science)—আদর্শবিষয়ক (বিজ্ঞান)
- ৩৭। Rule—সূত্র
- ৩৯-৪০। Postulate—স্বীকার্য্য। Axiom—স্বতঃসিদ্ধ
- ৪১। Nature—প্রকৃতি
- ৪২। Law of Identity—তাদাত্ম্য-নিয়ম
- ৪৩। Law of Contradiction—অবিরোধ-নিয়ম
- ৪৫। Law of Sufficient Reason—যথেষ্ট কারণসাধক নিয়ম
- ৪৬-৪৭। Concept—প্রত্যয়। Conceptualism—প্রত্যয়তত্ত্ববাদ,
Nominalism—নামতত্ত্ববাদ। Realism—বস্তুতত্ত্ববাদ
- ৫৩। Inverse Variation—প্রতিলোম বা বিপরীত পরিবর্তন,
(ভেদ—Difference)
- ৫৪। Psychological or Subjective Connotation—জ্ঞাতৃত্বসার ধর্ম
- ৫৭-৭০। Predicable—বিধেয়শ্রেণী
- ৭১। Categorical Word—অসংগদবাচক শব্দ



বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের মুখপত্র

(ত্রৈমাসিক পত্রিকা)

৩য় বর্ষ, ৩য় ভ ৪র্থ সংখ্যা]

কার্তিক ও মাঘ

১৩৫০ সাল

সূচীপত্র

বিষয়	পৃষ্ঠা
১। দর্শনে স্বরূপ—ডক্টর শ্রীসুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত, এম.এ., পি-এচ্.ডি., ডি.লিট.	১
২। জৈনসম্মত অনেকান্ত-বাদের স্বরূপ—শ্রীঅনন্তকুমার ভট্টাচার্য্য, তর্কহীর্থ	১৪
৩। আয়ুর্বেদে তত্ত্বজিজ্ঞাসা—অধ্যাপক শ্রীতারাণদ চৌধুরী, এম.এ., বি.এল., পি-এচ্.ডি.	
৪। জায়মতে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষের স্বরূপ—অধ্যাপক শ্রীশীতানন্দশেখর বাগচী, এম.এ., বি.এল.	৫৪
৫। দেশ ‘আমাসাপেক্ষ’ কি না ?—অধ্যাপক শ্রীকালিদাস ভট্টাচার্য্য, এম.এ.	৪৫
৬। উপনিষদ্ এবং মূর্ত্তিপূজা—শ্রীবসন্তকুমার চট্টোপাধ্যায়	৫৪
৭। দর্শনের স্বরূপ ও লক্ষ্য কি ?—অধ্যাপক শ্রীনগেন্দ্রনাথ সেনগুপ্ত, এম.এ.	৫৯
৮। বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের দ্বিতীয় বাৎসরিক অধিবেশন	১
৯। বঙ্গীয় দর্শন পরিষদ্ (১৩৪৮-৪৯ আয়-ব্যয়ের হিসাব)	২
১০। ভারতীয় দর্শন গ্রন্থসংগ্রহ	৩

যেথ ও রোজ

যেথ ও রোজ জীবনে কখন আসে, কখন যায়,—কেহ বলিতে পারে না। যেথ যেথ বেলা যখন গড়াইয়া যায়, জীবন-সন্ধ্যার পরপারের ডাক আসে,—অথবা গতকালের নিঃস্বপন জীবন যখন বিজ্ঞানবাহিত হইয়া দাঁড়ায়,—যাহুব তখন রোজ-দিনের প্রতি তাহার তাজিল্য ও ঠান্ডাসীন্তের কথা ভাবিয়া অতুশোচনা করিয়া থাকে। অতএব রোজ থাকিতে থাকিতে আপনি আপনার ভবিষ্যৎ সঞ্চয়ের ভাণ্ডার ভরিয়া তুলুন,—গৃহ-সংসার কল্যাণ-ক্রীতে উজ্জল হইয়া উঠুক। আপনার এবং আপনার পরিবারবর্গের পক্ষে জীবন-বীমা আর্থিক সংস্থান ও ভবিষ্যৎ নিশ্চিন্ততার সুদৃঢ় আগ্রহ-স্থল। যাহুবের আর্থিক জীবনেও ভিত্তি সুদৃঢ় করিতে জীবন-বীমার মত প্রশস্ত ও উপযুক্ত পন্থা আর নাই।

বাঙ্গালী প্রতিষ্ঠিত সম্পূর্ণ জাতীয় আদর্শে ৩২ বৎসরকাল
সুপরিচালিত বাঙ্গালার নিজস্ব সর্ববৃহৎ বীমা প্রতিষ্ঠান

হিন্দুস্থান কো-অপারেটিভ

ইনসিওরেন্স সোসাইটি লিমিটেড

হইতে জীবন-বীমা করিয়া সংসারের সুখ-স্বাচ্ছন্দ্য ও শান্তি সুপ্রতিষ্ঠিত করুন।

হেড অফিস :—হিন্দুস্থান বিল্ডিংস, কলিকাতা

৬ ব্রাঞ্চ—বোম্বাই, মাদ্রাজ, দিল্লী, লাহোর, লঙ্কো, নাগপুর, পাটনা, ঢাকা।

এজেন্সী অফিস—ভারতের সর্বত্র, বর্ম্মা, সিলোন, মালয় ও বৃটিশ ইষ্ট আফ্রিকা।

দর্শন পত্রিকার কয়েকটি নিয়ম

১। দর্শন পত্রিকার বৎসর পরিষদের বৎসরের জ্ঞায় বৈশাখ হইতে গণনা করা হইবে। যিনি যে বৎসরের জ্ঞায় গ্রাহক হইবেন বা পরিষদের সভ্য (বিশেষ বা সাধারণ) থাকিবেন তিনি সেই বৎসরের পত্রিকা পাইবেন।

২। 'দর্শন'র বাৎসরিক মূল্য (ডাকমাতুলসহ) ৪ (চারি টাকা) ; প্রতি সংখ্যার মূল্য ১ (এক টাকা)।

৩। 'দর্শন'র বাৎসরিক গ্রাহক হইতে হইলে ইহার বাৎসরিক মূল্য (চারি টাকা) অগ্রিম দিতে হইবে। তাহা না হইয়া কেহ কোন সংখ্যা ক্রিনিলে ডাকমাতুলসহ বায় তিনি বহন করিবেন। পত্রিকা-সম্পাদককে লিখিলে ডি. পি. ডাক-যোগে পত্রিকা পাঠান হইবে।

বিশেষ দ্রষ্টব্য।—বঙ্গীয় দর্শন পরিষৎ সম্বন্ধে জ্ঞাতব্য বিষয়ের জ্ঞায় নিম্ন ঠিকানায় পত্র দিতে হইবে।

ক্রীজ্যোতিষচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম. এ.

১২, বিপিন পাল রোড, পোঃ কালীঘাট, কলিকাতা।

দর্শনের স্বরূপ

ডক্টর ত্রীমুর্ত্যুনাথ দাশগুপ্ত, এম.এ., পি-এচ. ডি. (কলিকাতা ও কেমব্রিজ), ডি.লিট.,

অর্জুনি ফিল্ড অধ্যাপক, দর্শন বিভাগ, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়

‘দৃশ্’-ধাতু থেকে হয়েছে ‘দর্শন’ শব্দ, ক্লীবলিঙ্গ ও পুংলিঙ্গ দুই লিঙ্গেই এর ব্যবহার দেখা যায়, যেমন ‘দর্শনম্’ ও ‘দর্শনঃ’। ক্লীবলিঙ্গটির সাধারণ অর্থ ‘দেখা’, আর পুংলিঙ্গটির অর্থ ‘যার মধ্যে দেখা যায়’ অর্থাৎ প্রতিবিশ্বের আশ্রয় আদর্শ। ‘যথামুখসম্মুখস্ত দর্শনঃ ধঃ’ (৫১২।৬) এই পাণিনি সূত্রে এর উল্লেখ দেখা যায়। ক্লীবলিঙ্গ ‘দর্শন’ শব্দটির আর একটি অদ্ভুত অর্থে প্রয়োগ দেখা যায়। সে অর্থটি হচ্ছে ‘উচ্চারণ’। “নিত্যস্ত্বাত্মাদর্শনস্ত পরার্থত্বাৎ” (১।১।১৮) এই জৈমিনি সূত্রের ব্যাখ্যা করতে গিয়ে শবর বলেছেন—“দর্শনম্ উচ্চারণম্”। অত্ৰ কোথাও এই অর্থ পেয়েছি বলে মনে হয় না। তথাপি আচার্য্য শবরের প্রামাণ্য অস্বীকার করা যায় না। কিন্তু আমরা এখানে মুখ্যতঃ ‘দেখা’ অর্থে যে ‘দর্শন’ শব্দ তারই গতি অনুসরণ করব। শতপথব্রাহ্মণে (১৪।৫।৪।৫) এই ‘চোখের দেখা’ অর্থে ‘দর্শন’ শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়। যেমন—‘দর্শনেন শ্রবণেন মত্যা বিজ্ঞানেন ইদং শব্দং বিদিতম্’। ‘চোখের দেখাই’ সব চেয়ে স্পষ্ট। সেইজন্ম প্রত্যক্ষই জ্যোতি প্রমাণ। অনেক সময় কাণে শোনাও চোখের দেখার মত স্পষ্ট হয়। সেইজন্ম কাণে শোনাকে ‘যেন চোখে দেখা’ এই রকম বর্ণিত হয়েছে। যেমন, মহাভারত (১৩।৯।১)—“এতচ্ছৃষ্টা বচন্তস্ত প্রত্যক্ষমিব দর্শনম্”। মহাভাষ্যে ‘দর্শন’ শব্দ ‘দেখা’ এবং ‘ব্যবহার’ এই উভয় অর্থেই প্রযুক্ত হতে দেখা যায়, ‘ব্যবহার’ অর্থে, যেমন,—ভাষ্য (১।২।৭১)—“দর্শনম্ হেতুরিতি চেৎ তুল্যমেতন্ ভবতি”। কিন্তু দর্শন-শব্দে বা দৃশ্-ধাতুর ‘আলোচনা’ অর্থেও প্রয়োগ দেখা যায়, যেমন ‘ভারবাজমতং দৃষ্ট্বা’, কিংবা ‘দদর্শ রাজকার্য্যানি’, অথবা ‘কে। নাম আবয়োঃ ব্যবহারং দ্রক্ষ্যতি’। আবার আমরা শুনতে পাই যে ঋষিরা ছিলেন মন্ত্রজ্ঞ। যেমন শতপথব্রাহ্মণে (১।৫।৩।৩) ‘দেবা এতান্ প্রবাক্তান্ দদশুঃ’। আরও এক জায়গায় ‘অগ্নিদর্শনাৎ স্তোমান দদর্শ’। আমি অনেক ভেবেও

ঠিক করতে পারি নি যে শব্দময় মন্ত্রকে ঋষিরা চোখে দেখতেন কি করে। কিন্তু দেখা যাচ্ছে যে আচার্য্য শবর 'দর্শন' শব্দের অর্থ 'উচ্চারণ' বলেছেন। এই অর্থ গ্রহণ করলে আমরা ঋষিরা কি অর্থে মন্ত্রত্রুতী তিলেন তা বুঝতে পারি। অনাদি মন্ত্র কণ্ঠতানাদির অভিধাতের দ্বারা তাঁরা উচ্চারণে অভিযুক্ত করতেন। 'দর্শন' শব্দ যেমন 'উচ্চারণ' অর্থে ব্যবহার হয়েছে তেমনি যেখানে একেবারে দেখা যায় না সেখানেও 'যেন দেখা যায়' এই অর্থে ব্যবহার হয়েছে। অমাবস্তার একটি নাম দর্শ। সে সময় চাঁদ দেখা যায় না। শতপথব্রাহ্মণে (১১।২।৪।১) এর ব্যাখ্যায় বলা হয়েছে—'এষ এব দর্শো যচ্চন্দ্রমাদদৃশে ইবহৃৎযঃ'।

কিন্তু 'চোখের দেখা' ছাড়া অতীন্দ্রিয় বস্তুতেও 'দেখা' শব্দের প্রয়োগ দেখা যায়; যেমন কালিদাস রঘুবংশে বলেছেন—'অতীন্দ্রিয়েষপূর্ণপদর্শনঃ' অর্থাৎ যিনি অতীন্দ্রিয় বস্তুও দেখতে পান। আবার 'দর্শন' শব্দ 'জ্ঞান' অর্থেও প্রযুক্ত দেখতে পাওয়া যায়। যেমন—'সম্যক্ দর্শনসম্পন্নঃ কৰ্ম্মভিনির্নিবধ্যতে', কিংবা 'দর্শনেন বিহীনস্ত সংসারঃ প্রতিপত্ততে'। আবার রামায়ণে (১।৯) 'ধ্যানের দ্বারা বা উপলব্ধি করা যা' তাকেও 'দেখা' বলা হয়েছে। যেমন—'দৃষ্টা বৈ ধ্যানচক্ষুষা'। আবার মনুতে চিন্তের দ্বারা দেখা যায় একথাও বলা হয়েছে, যেমন 'এতা দৃষ্টান্ত জীবন্ত গতীঃ স্বেনৈব চেতসা' অর্থাৎ নিজের চিন্তের দ্বারা জীবের এই সমস্ত গতি দেখে'। এই সমস্ত প্রয়োগগুলি পর্যালোচনা করলে মনে হয় যে দৃশ্ ধাতুর প্রয়োগ শুধু যে চোখের দেখা সম্বন্ধে হ'ত তা নয়, চিন্তা, ধ্যান, মনন প্রভৃতির দ্বারা আমরা যা কিছু আলোড়ন করি না কেন, যা কিছু চিন্তা করি না কেন, এবং তার ফলে যে রকম জ্ঞানই লাভ করি না কেন, সে সমস্তগুলিকেই 'দেখা'র পর্যায়েয় মধ্যে ফেলা যেতে পারত। কোন বিষয়ে নানা দিক দিয়ে যখন আমরা আলোড়ন করি তখন আমরা 'লোচন' অর্থাৎ 'চক্ষু' শব্দ ব্যবহার করে থাকি, যেমন 'আলোচন', বা 'আলোচ্য সর্বশাস্ত্রানি'।

আবার যোগসূত্রে 'দ্রষ্ট' শব্দে চিন্ময়পুরুষকে লক্ষ্য করা হয়েছে, যেমন 'তদা দ্রষ্টুঃ স্বরূপ অবস্থানম্'। অর্থাৎ তখন দ্রষ্টা নিজের স্বরূপে অবস্থান করেন। আবার পঞ্চাংশের সূত্রে দেখা যায়—'একমেব দর্শনম্ খ্যাতিরেব দর্শনম্', অর্থাৎ ব্যাখ্যানকালে চিন্তের যে সমস্ত বৃত্তি হয় চিন্ময় পুরুষে তদতিরিক্ত আর কোনও বৃত্তি থাকে না (ব্যাখ্যানে যান্ত্রিকবৃত্তয়ঃ তদবিশিষ্টবৃত্তিঃ পুরুষঃ) অর্থাৎ বুদ্ধি যখন নানা প্রকারে রঞ্জিত হয়ে পুরুষের সম্মুখীন হয় তখন পুরুষ সেই বুদ্ধির রূপ ছাড়া অন্য কোন রূপে আপনাকে প্রকাশ করে না। এই যে পুরুষের সঙ্গে বুদ্ধির একরূপে প্রকাশ, একেই বলা যায় 'দর্শন' (একমেব দর্শনম্)। বুদ্ধির যে বৃত্তি, বা নিরন্তর চঞ্চল হয়ে কিরছে, তাকেই বলা যায় 'খ্যাতি'। অর্থাৎ বুদ্ধিপ্রতিবিম্বিত চৈতন্তের নাম 'খ্যাতি'। ইংরেজীতে সমস্ত জগৎ আমরা 'খ্যাতিক' বলব experience. পুরুষের চৈতন্ত তার স্বভাব, তার

কোনও experience হয় না, সেইজন্য তাকে ‘খ্যাতি’ বলা যায় না। এই চৈতন্য লোকপ্রত্যক্ষগোচর নয়, আগম ও অনুমানের দ্বারা এর সন্ধান পাওয়া যায়। তা হ’লে দেখা যাচ্ছে যে বুদ্ধিগত যে কোনও অবস্থা experience আকারে বা খ্যাতিরূপে প্রকাশ পায়, সে সমস্তগুলিকেই ‘দর্শন’ বলা যায়। সমস্ত ঐন্দ্রিয়ক বোধ—অনুমান, ভ্রম, বিকল্প, প্রজ্ঞা, এমন কি প্রজ্ঞার চরমভূমি বিবেকখ্যাতি পর্যন্ত সমস্ত অবস্থাকেই ‘দর্শন’ বলা যায় এবং এই সমস্ত অবস্থাকুলি চেতনা-দ্বারা দৃষ্ট হয় বলেই সেন্তুলিকে দর্শন বলা হয় এবং চেতনস্বরূপ পুরুষকে বলা যায় দ্রষ্টা। পুরুষ দ্রষ্টা, বুদ্ধি দৃশ্য। এই দৃশ্য ‘বুদ্ধি’ যখন দ্রষ্টাকে এমন করে’ আড়াল করে যে দ্রষ্টা স্বরূপে প্রকাশ না পেয়ে দৃশ্যের রূপই তোলেন ফুটিয়ে, তখন ঘটে আমাদের experience, তখন ঘটে আমাদের দর্শন। পতঞ্জলির সিদ্ধান্তে এই দ্রষ্টার স্বরূপকে দর্শনের বিষয়গত করা সম্ভব নয়, তথাপি আমরা এরকম প্রয়োগও পাই—‘যজ্ঞোগেনান্দর্শনম্’ অর্থাৎ যোগের দ্বারা আত্মদর্শন ঘটে। বৃহদারণ্যক উপনিষদে লিখিত আছে—‘আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যঃ নিদিধ্যাসিতব্যঃ’, অর্থাৎ গুরুমুখে শাস্ত্রবাক্য শ্রবণ করে, সেই বিষয়ে মনন করে’ নিশ্চয়াত্মক বুদ্ধি-দ্বারা আত্মা দর্শনযোগ্য হন। এই যে আত্মার দর্শন তা সাধারণ দ্বৈত দর্শন নয়, তা ‘একীভবন’। বেদান্তে এই আত্মাকে দৃক-স্বরূপ বলা হয়েছে এবং যদিও এই আত্মার দর্শন লাভ করা যায় এমন কথা শাস্ত্রে অনেকবার অনেক সময় ব্যবহার হয়েছে তথাপি এ দেখা সাধারণ দেখা নয়, সে দেখা নয় যেখানে কর্তা ও কর্তব্য থাকে, কিন্তু এ সেই দেখা যেখানে কর্তৃত্ব ও কর্তৃত্ব সম্পূর্ণ বিনষ্ট হয়ে ‘দেখা’টিই থাকে কেবলমাত্র অবশিষ্ট, সে দেখায় ‘কে দেখে’ নাই, ‘কি দেখে’ নাই, আছে কেবলমাত্র ‘দেখা’। ইংরেজী ভাষায় তর্জমা করলে একে বলা যেতে পারে pure experience. যোগসূত্রে (২২) পতঞ্জলি লিখেছেন—‘দ্রষ্টা দৃশি মাত্রঃ’ অর্থাৎ কেবলমাত্র দ্রষ্টাকেই দৃক-শক্তি বা দৃশি বলে। কিন্তু ‘দৃশি’ শব্দেরও কেবল ‘দেখা’ অর্থে প্রাচীন ও আধুনিক প্রয়োগ দেখা যায়, যেমন—‘উজ্জ্বল স্নাতী দৃশয়ে নো অস্বাৎ’ (ঋগ্বেদ, ৫৮০।৫)। কিংবা ‘ন তত্ৰপুঃ দৃশিভিঃ পিবন্ত্যো নারিঃ’ (ভাগবত ৯।২৪।৬৪)।

তা হ’লে দেখা যাচ্ছে ‘দর্শন’ শব্দের দ্বারা চোখে দেখা, কাণে শোনা, চিন্তা দ্বারা বা অনুভব করা যায়, শাস্ত্র পড়ে’ বা জানা যায়, বুদ্ধিবিবেচনা ব্যবহার করে’ বা পাওয়া যায়, শুধু তাই নয়, যোগের দ্বারা যে নানা বিষয়ের সাক্ষাদর্শন ঘটতে পারে সেন্তুলি এবং বুদ্ধির সমস্ত স্তরের সমস্ত প্রকার জ্ঞানই একরূপ এই ‘দর্শন’ শব্দের দ্বারা বোকা যেতে পারে। শুধু তাই নয়, সাংখ্যযোগ ও বেদান্তমতাদ্বিত্তি বিবিধ মতে যে একটি চৈতন্য স্বরূপকে আমাদের বুদ্ধিপাক্ষত সমস্ত জ্ঞানক্রিয়ার বস্তু অস্তরঙ্গ কারণ বলে’ স্বীকৃত হয়েছে তাকেও বলা হয়েছে ‘দৃশি’ বা ‘দৃক’। ‘দর্শন’ বলতে আমাদের

সর্বপ্রকার জ্ঞান, প্রজ্ঞা প্রভৃতি বুঝে থাকি। দৃক-শক্তির সাহায্যে ঘটে' থাকে আমাদের সর্বপ্রকার জ্ঞান। এই দৃক-শক্তি বা চৈতন্ত্যের সাহায্যে বা ঘটে তাকেই বলা যায় 'দর্শন'। সাধারণতঃ দ্রষ্টা ও দৃশ্য না থাকলে দর্শন হয় না, কিন্তু এমনও দর্শন আছে যার মধ্যে দ্রষ্টা ও দৃশ্য নিমগ্ন হয়ে যায় এবং স্ফুরণ হয় বিপুল চৈতন্ত্যের। কিন্তু 'দর্শন' শব্দটির বতপ্রকার অর্থই দেওয়া যাক না কেন সমস্তগুলি কোন না কোন উপলব্ধি বিষয়ক। মোক্ষ সম্বন্ধেও এই দর্শন শব্দ ব্যবহৃত হয়ে থাকে, যেমন মহাভারতকার বলেছেন 'হেতুভিমোক্ষদর্শনৈঃ' অর্থাৎ যে সমস্ত হেতু-দ্বারা মোক্ষ সম্বন্ধে আমাদের জ্ঞান বা উপলব্ধি ঘটতে পারে। কিন্তু প্রাচীন কোন সংস্কৃত গ্রন্থে কোন পন্থাবিশেষের মত হিসাবে 'দর্শন' শব্দের প্রয়োগ দেখেছি বলে' মনে হয় না। হরিতত্ত্ব সূরি তাঁর গ্রন্থের নাম রেখেছিলেন "বড়দর্শন-সমুচ্চয়"। মাধব তাঁর গ্রন্থের নাম রেখেছিলেন— "সর্বদর্শনসংগ্রহ"। কিন্তু প্রাচীন যে সমস্ত প্রয়োগ আছে তাতে মীমাংসাদর্শন, সাংখ্যদর্শন, যোগদর্শন প্রভৃতির প্রয়োগ দেখা যায় না। বতদূর মনে পড়ে, মহাভারতে এক স্থলে আছে "ত্রতানাং ধারণং তুল্যম্ দর্শনং ন সমং তয়োঃ" অর্থাৎ যোগ ও সাংখ্য উভয় মতে ত্রতধারণবিধি আছে, কিন্তু উভয়ের দর্শন একপ্রকার নয়। এখানে 'দর্শন' শব্দের ঠিক কি অর্থ তা জোর করে' বলা যায় না। হয়ত বা 'মত' অর্থেও 'দর্শন' শব্দের এখানে ব্যবহার হতে পারে কিংবা 'দর্শন' মানে উপলব্ধি। অর্থাৎ সাংখ্য এবং যোগ এরা উভয়েই যদিও ত্রতধারণবিধি স্বীকার করেন তথাপি এদের উপলব্ধিপ্রক্রিয়া একরকম নয়। সাংখ্যমতে বিবেকখ্যাতির পরই প্রকৃতি পুরুষকে পরিত্যাগ করে কিন্তু যোগমতে বিবেকখ্যাতি পর্য্যন্তই চিন্তাচেষ্টিত, তার পরে আসে সর্বনিরোধ। এই সর্বনিরোধ সমস্ত প্রজ্ঞা ও প্রজ্ঞাকৃত সংস্কারবিরোধী। চিন্তের সম্পূর্ণ নিবৃত্তির পর পুরুষ স্বরূপ-প্রতিষ্ঠ হতে পারে। এইখানেই হ'ল উভয় মতের একটি বৈষম্য। এ ছাড়া অন্য বৈষম্যও আছে, কাজেই 'দর্শন' শব্দটি মহাভারতের ঐ স্থলে যে 'মত' অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে তা জোর করে' বলা যায় না। এইরূপ অর্থে ভাগবতেও 'দর্শন' শব্দের ব্যবহার হয়েছে বলে' মনে হয়, যেমন—'যেনৈবাসৌ ন তুস্মৈত মন্তো তদদর্শনং খিলং' (১।৫।৮) এখানে 'দর্শন' শব্দের অর্থ 'জ্ঞান'। অন্ততঃ শ্রীধর এই অর্থই করেছেন। যে জ্ঞানে ভগবান সমুপ্ত হন না সেই জ্ঞান শ্রেষ্ঠ নয়। কিন্তু ভাগবতে (৮।১৪।১০) দেখা যায় 'বিমোহিতাত্মাভিঃ নানাদর্শনৈর্ন চ দৃশ্যতে'— এই স্থলে শ্রীধর 'দর্শন' অর্থ করেছেন 'শাস্ত্র' কিন্তু এখানে 'দর্শন' শব্দের 'মত' অর্থেও ব্যাখ্যা করা চলে। কিন্তু "প্রবোধচন্দ্রোদয়" নাটকে দার্শনিক মত হিসাবে 'দর্শন' শব্দের ব্যবহার দেখতে পাই; যেমন 'মুগত দর্শন', 'নৈয়ায়িক দর্শন'। এ পর্য্যন্ত আমরা 'বেটুকু আলোচনা করেছি তাতে 'দর্শন' শব্দের দ্বিতীয় পর্য্যয়ে একটি অর্থ পাওয়া গেল। অর্বাচীন কালে বিশেষ বিশেষ তত্ত্বচিন্তার মতকে 'দর্শন' বলা হত কিন্তু সাধারণভাবে

এবং ব্যাপকভাবে তত্ত্বচিন্তামাত্রকেই যে দর্শন বলা হ'ত তা বলা যায় না। ভাষায় আমাদের 'দার্শনিক' শব্দটির প্রয়োগ আছে কিন্তু এই শব্দটি পাণিনিসূত্র দ্বারা নিষ্পন্ন করা যায় বলে' মনে হয় না এবং এই শব্দটি কি প্রাচীন কি অব্যবহৃত কোনও সংস্কৃত গ্রন্থে পড়েছি বলে' মনে হয় না। 'দার্শনিক' শব্দটি নিষ্পন্ন করতে হ'লে ঢক্ প্রত্যয় দ্বারা নিষ্পন্ন করতে হবে। "ক্রতুর্কথাং সূত্রাস্তাং ঢক্" যেমন, ঔকথিক, নৈয়ায়িক, পৌরাণিক। ক্রতুর্বিষয়বাচী শব্দের উত্তর, উক্খাদি শব্দের উত্তর বা কোনও সূত্রাস্ত শব্দের উত্তর, 'তা অধ্যয়ন করে' বা 'তা জানে' এই অর্থে 'ঢক্' প্রত্যয় হয়। এই নিয়মের মধ্যে 'দর্শন' শব্দ পড়ে না এবং ভাষ্যবর্তিকেও 'দার্শনিক' শব্দের কোনও নামগন্ধ খুঁজে পাওয়া যায় না। তা হ'লে আমরা এই সিদ্ধান্ত করতে পারি যে সাধারণ তত্ত্ববিজ্ঞা হিসাবে 'দর্শন' শব্দ ব্যবহৃত হ'ত না এবং দর্শনশাস্ত্র নামে কোন শাস্ত্রের কথা আমরা সংস্কৃতে কোথাও পাই না। চন্দ্রকীর্তি তাঁর 'প্রসঙ্গপদা'র নমস্কারে 'দর্শন' শব্দটির ব্যবহার করেছেন, তিনি লিখেছেন—'যস্য দর্শন-তেজাসি পরবাদিমতেজ্ঞানম্, দহন্ত্যুজ্জাপি লোকস্ত মানসানি তমাসি চ।' অর্থাৎ যাঁর দর্শনের তেজ শত্রুপক্ষের মতের সমস্ত কাঠি এবং সকল লোকের অন্ধকার ও সকল লোকের চিন্তকে আজও দহন করে' থাকে। এখানেও দর্শন শব্দ কোনও দার্শনিক মত হিসাবে ব্যবহৃত হয় নি। নিজের শাস্ত্রের গৌরব বৃদ্ধি করবার জন্য চন্দ্রকীর্তি বলছেন—'যচ্ছাস্তি নঃ ক্লেশরিপূন্ অশেষান্ সঙ্ঘায়তে দুর্গতিতো ভবাচ্চ। তচ্ছাসনাং ত্রাণশুশাচ্চ শাস্ত্রম্ এতদ্বয়ং চাত্মমতেষু নাস্তি।' চন্দ্রকীর্তি বলছেন—আমাদের এই গ্রন্থকে শাস্ত্র বলা যায় কারণ ইহা একদিকে যেমন শাসন করে অপর দিকে তেমনি ত্রাণ করে। অত্যা কোন মতে এই দুইটিকে একত্র দেখা যায় না। অর্থাৎ অত্যা সাংখ্য প্রভৃতি সরণিকে মত বলা যায় আর একমাত্র মাধ্যমিক সিদ্ধান্তকেই 'শাস্ত্র' বলা যায়। বিভিন্ন সরণির তত্ত্বাগোচনাকে মত বা শাস্ত্র বলা যায় কিন্তু 'দর্শন' বলা যায় না। চন্দ্রকীর্তির নমস্কারের প্রথম শ্লোকে যে 'দর্শন' শব্দের উল্লেখ দেখা যায় তার অর্থ 'দিব্যদৃষ্টি' কিন্তু পালিতে একটি শব্দ দেখা যায় 'দিট্ঠি' বা 'দৃষ্টি'। এই 'দিট্ঠি' শব্দের অর্থ বুদ্ধের দার্শনিক মত। বুদ্ধ ৬২টি 'দিট্ঠি'র উল্লেখ করেছেন। 'দিট্ঠি' অর্থ 'মিথ্যাদৃষ্টি'। সংস্কৃতে 'দৃষ্টি' শব্দ 'চক্ষু' কিংবা 'প্রদর্শন' এই অর্থে ব্যবহৃত হয়ে থাকে। যেমন, 'প্রসঙ্গদৃষ্টি', 'শাস্ত্রদৃষ্টি', 'বুদ্ধদৃষ্টি'। কোন দার্শনিক মত হিসাবে দৃষ্টি শব্দের কোন প্রয়োগ নেই।

বসুবন্ধু তাঁর "অভিধর্ম্যকোষে" ৫ প্রকার মিথ্যাদৃষ্টির উল্লেখ করেছেন। এই-গুলিকে বলে 'সৎকার্যদৃষ্টি'—এদের মূল অহঙ্কার ও মমকার। এ ছাড়া ২ প্রকার সম্যকদৃষ্টির উল্লেখ করেছেন—সাত্ত্বিক কুশল চিন্তে যে প্রজ্ঞা হয় এবং যে সাধু এখনও অর্হন্ত পান নি তাঁর শৈলকী দৃষ্টিকে বসুবন্ধু 'সম্যক দৃষ্টি' বলেছেন। অর্হন্তদিগের দৃষ্টিকে 'অশৈলকী দৃষ্টি' বলে। তা হলে দৃষ্টি হল চার প্রকার, মিথ্যাদৃষ্টি বা সৎকার্যদৃষ্টি, প্রজ্ঞা,

শৈক্ষী ও অশৈক্ষী দৃষ্টি। দৃষ্টি শব্দের অর্থ হ'ল তা হ'লে 'দেখবার রকম' বা perspective। এ ছাড়া ৬২ প্রকার মিথ্যা মতেরও বহুবন্ধ উল্লেখ করেছেন। সে সমস্তগুলিরই মূল হচ্ছে কোন না কোন রকমের শাস্ত্র দৃষ্টি অর্থাৎ সকল বস্তুকে স্থির ও অচঞ্চল মনে করার থেকেই ঐ সমস্ত মিথ্যা মত বা সিদ্ধান্ত পৃথিবীতে ঠাই পেয়েছে। বহুবন্ধ জ্ঞান ও দর্শনের আপাত পার্থক্যের কথা উল্লেখ করে' পরিশেষে জ্ঞান ও দর্শনের একত্ব স্বীকার করেছেন কিন্তু জ্ঞান ও দর্শন 'দৃষ্টি' নয়। কিন্তু এ বিষয়ে বিস্তৃত আলোচনা এ প্রবন্ধে সম্ভব নয়। বহুবন্ধ আর একটি কথা উল্লেখ করেছেন সেটি হচ্ছে 'দর্শনমার্গ'। ধর্মচক্রকেই বলা যায় দর্শনমার্গ। এর স্বরূপ সম্যক দৃষ্টি, সম্যক সংকল্প, সম্যক ব্যায়াম, সম্যক স্মৃতি, সম্যক বাক, সম্যক কর্ম্মান্ত, সম্যক আজীব, সম্যক সমাধি। এই দর্শনমার্গকে ছাদশার ভবচক্রের সহিত এক বলে মনে করা উচিত নয় কারণ যে চোদনার দ্বারা বা প্রেরণার দ্বারা ক্রমারোহে মানুষ অবিজ্ঞা থেকে মুক্তি পেতে পারে তাকেই বহুবন্ধ বলেছেন দর্শনমার্গ। দর্শনমার্গ প্রবর্তনাস্বরূপ। নির্বাণ পর্যন্ত যে প্রবর্তনা আমাদের প্রেরিত করে' ভবচক্রকে অতিক্রম করায় তারই নাম দর্শনমার্গ কিন্তু এ বিষয়ের আলোচনা বর্তমান প্রবন্ধে নিষ্প্রয়োজন।

আমাদের এই ক্ষুদ্র আলোচনায় আমরা যে সিদ্ধান্তে পৌঁছলাম তাতে দেখা যাচ্ছে যে সাধারণভাবে তত্ত্ববিজ্ঞা আলোচনা অর্থে দর্শন শব্দের সংস্কৃত সাহিত্যে প্রয়োগ নেই এবং সেই অর্থে দার্শনিক শব্দেরও প্রয়োগ নেই। বলা বাহুল্য যে দর্শন শব্দের সংস্কৃত অর্থের ইতিহাস অনুসরণ করলে এই শব্দটিকে ইংরেজী Philosophy শব্দের অনুরূপ অর্থে আমরা ব্যবহার করতে পারি না। আমাদের দর্শনের সঙ্গে যুক্ত হয়ে ছিল এমন একটা উপলব্ধি যে উপলব্ধির পরিণামে আমরা সর্ববন্ধন থেকে মুক্ত হতে পারি। মতে মতে অনেক পার্থক্য ছিল কিন্তু সকল মতের লোকেরাই একটি অতি সম্ভ্রান্ত মহিলাকে প্রমাণ বলে মানতেন। সে মহিলাটি ভগবতী শ্রুতি। বৌদ্ধ বা জৈনেরা শ্রুতি মানতেন না কিন্তু বুদ্ধবচন বা জিনবচনকে অভ্রান্ত বলে' মানতেন। এখন প্রশ্ন হচ্ছে এই যে আজ আমরা যে দর্শন সভার উদ্বোধন করতে এসেছি এখানে আমরা কোন্ অর্থে দর্শন শব্দকে গ্রহণ করব। আমরা কি সকলে একত্র হয়ে আমাদের পরস্পরের দর্শনীয় রূপ দর্শন করব, না পরস্পরে একত্র হয়ে আমরা আত্মদর্শন করব, না কোনও একটি বিশেষ দেশী বা বিদেশী মতের আলোচনা করব, না ইংরেজীতে বাকে Philosophy বলে সেই অর্থেই দর্শন শব্দ গ্রহণ করে' আমাদের আলোচনা পদ্ধতি নির্ণয় করব। ইংরেজী Philosophy শব্দটি বহু অর্থে ব্যবহৃত হয়। নানাবিধ ব্যাপার বা ঘটনাবলীর অন্তর্নিহিত কোনও মূল কারণ, স্থায় বা কার্য্যকরী ধারণা কিংবা কোনও মুক্তিসম্বলিত মত এই সকল অর্থে Philosophy শব্দের ব্যাপকভাবে প্রয়োগ হয়।

In the widest sense Philosophy means explanation of any set of

phenomena by reference to its determining principles whether practical, causal or logical ; theory, reasoned doctrine. এই অর্থে সকল ব্যাপারেরই যে একটি মূল সূত্র আছে তাহার অন্বেষণকে Philosophy বলা চলে। আবার সকল ব্যাপার এবং সকল ঘটনাই যে একটি মূল কারণকে অপেক্ষা করে এই ভাবে ও এই দৃষ্টিতে সকল বিষয় দেখিবার অভ্যাস ও শক্তি তাকেও Philosophy বলে। আমাদের মধ্যে এমন একটি তত্ত্বামুসন্ধিস্থ আছে যার দ্বারা প্রেরিত হয়ে আমরা আমাদের সকল কাজেরই একটা কারণ খুঁজি। আমরা মনে করি যে ব্যক্তি এই কারণদৃষ্টিতে নিষ্ফল সে ঘটনাচক্রের তাড়নায় অভিভূত হয় না। আমরা বলি লোকটার মধ্যে একটা Philosophy আছে, অনেক দুঃখ কষ্টেও সে দমে না। Philosophy means the power and habit of referring all events or special facts to some general principle and of behaving (of reacting to the events and facts) in the light of this reference ; the working theory of things as exhibited in conduct. Thus we say he took it philosophically ; he is a real philosopher. দুঃখেবশুষ্টিয়মনাঃ সুখেযু বিগত-স্পৃহঃ। বীতরাগভয়ক্রোধঃ স্থিতধীমূনিরূঢ়াভে—এই মুনিধর্ম্মকেও Philosophy আখ্যা দেওয়া হয়। আবার যা একান্তভাবে পরমার্থসং তার অন্বেষণ করাকে Philosophy বলা হয়। Philosophy in its technical sense means an investigation into the nature of the fundamentally real so far as from its consideration, laws and truths may be derived applying to all facts and phenomena. যথার্থ পরমার্থসং কি তা নির্ণয় করে' সেই দৃষ্টিতে সমস্ত জগতের সমস্ত ব্যাপারকে উপপাদন করা Philosophyর একটি প্রধান কাজ। আবার সত্য কি, পরমার্থসং কি, উপলব্ধি কি, তার যথার্থ স্বরূপ নির্ণয় করে' আমাদের সমস্ত জ্ঞানের মধ্যে একটা সামঞ্জস্যের ক্ষেত্রে উপনীত হওয়াকেও Philosophy বলে। Philosophy is a theory of truth, reality or experience, taken as an organised whole and so giving rise to general principles which unite the various branches or parts of experience into a coherent unity ; as such it is not so much any one discipline of science as it is the system and animating spirit of all. মোটামুটি দেখতে গেলে Philosophy হচ্ছে সেই বিজ্ঞা যে বিজ্ঞা দ্বারা সমস্ত বিচ্ছিন্ন ঘটনাপরম্পরার মধ্য দিয়ে আমরা একটা মূল সত্যে পৌঁছতে পারি এবং সেই মূল সত্যের দৃষ্টিতে সমস্ত ঘটনাপরম্পরা এবং জীবনের গতিতে একটা মূল সত্যের মধ্যে বিধারণ করতে পারি। আমি এখানে Philosophy শব্দের ইউরোপে প্রচলিত কয়েকটি অর্থ মাত্র দিলাম। এই অর্থের

সহিত সকলে যে একমত হবেন তা আমি মনে করি না। এই শাস্ত্র উত্তরোত্তর অব্যবহিক-কালে তার পূর্বতর লক্ষণসীমাকে নিরন্তর উল্লঙ্ঘন করতে চেষ্টা করছে কাজেই Philosophy শব্দের একটা কার্যমী লক্ষণ দেওয়া যায় না।

কিন্তু বর্তমান ক্ষেত্রে আমাদের আলোচনার বিষয় এই যে আমাদের দেশের অনেকগুলি প্রসিদ্ধ পণ্ডিত একত্র হয়ে যে এই দর্শন-সভা স্থাপন করেছেন এর তাৎপর্য কি এবং উদ্দেশ্য কি। আমরা দেখেছি যে আমাদের দেশে দর্শন শব্দের কয়েকটি প্রধান অর্থ আছে। একটি হচ্ছে ইন্দ্রিয়-দ্বারা বিশেষত চক্ষুর দ্বারা দেখা। দ্বিতীয় হচ্ছে মনের দ্বারা আলোচনা করা এবং মনের ভিতরের বস্তু মনের দ্বারা নিরীক্ষণ করা। তৃতীয়, ধ্যানের দ্বারা বিশেষ বিশেষ সত্যের উপলব্ধি করা। চতুর্থ, উপলব্ধিব্যাপ্য সমস্ত জ্ঞান স্বখদুঃখাদি সমস্ত অনুষঙ্গ, নানাবিধ ইচ্ছা প্রবৃত্তি প্রভৃতি, অলৌকিক অনুষঙ্গ, সমাধিজ প্রজ্ঞা প্রভৃতি এ সমস্তই উপলব্ধি-পদবাচ্য বা দর্শন-পদবাচ্য, ইংরেজীতে বাকে বলে experience। শুধু দৃষ্-পদবাচ্য যে pure experience বা দৃশি তাকেও আমরা এই দর্শনের মধ্যে নামিয়ে আনতে পারি। এই সরলী অবলম্বন করে' আমি বলব যে দর্শন হচ্ছে সেই শাস্ত্র বা আলোচনা-পদ্ধতি যা-দ্বারা দৃষ্ট বা আনুমানিক উপায়ে আমাদের সমস্ত প্রকারের উপলব্ধিকে আমরা কোনও একটা শৃঙ্খলা বা পর্যায়ের মধ্যে এনে আমাদের উপলব্ধি ও উপলব্ধ্যের নবতর রহস্য ও নবতর সম্বন্ধ আবিষ্কার করতে পারি। এই লক্ষণ-অনুসারে আমরা কোনও প্রতিবচন বা আপ্তবচনের অভ্রান্ত সত্যতা মানব না। কিন্তু প্রতিবচন ও আপ্তবচনের মধ্যে মহাজনদের অনুভূতির যে একটা সত্যতা আছে তা অস্বীকার করতে পারি না। তেমনই যোগী বা ভক্তের উপলব্ধিও আমরা অস্বীকার করতে পারি না। সমস্ত মনুষ্যালোকের সমস্ত উপলব্ধিই আমাদের কুলক্রমাগত সম্পত্তি। কিন্তু কোনও উপলব্ধিকে মানতে হলে কি সেই উপলব্ধিকর বস্তুর তাত্ত্বিক বা পারমাণ্বিক সত্তা আছে বা তাঁরা যে তাঁদের উপলব্ধির যে ব্যাখ্যা দিয়েছেন সে ব্যাখ্যাই সত্য তাও মানবার কোনও প্রয়োজন নেই। উপলব্ধিটা তাঁদের পাওয়া কিন্তু ব্যাখ্যাটা তাঁদের বুদ্ধিপ্রয়োগের ফল। কাজেই সেখানে তাঁরা আমাদের সমধর্মী।

বর্তমানকালে নানাযন্ত্রের আবিষ্কারের ফলে চাক্ষুষবিজ্ঞানের ক্ষেত্র অনেক বেশী-পরিমাণে বেড়ে গিয়েছে। তাছাড়া মানুষের যুক্তিপ্রণালীও নব নব মার্গে প্রেরিত হচ্ছে এবং নবতর রূপ ধারণ করছে। পৃথিবীর সমস্ত জাতির ইতিহাস ও কার্যকলাপ, তাদের স্বখদুঃখ, চিন্তাপ্রণালী, সমাজ ও রাষ্ট্রের নানা বিবর্তন আজ আমাদের কাছে করামলকবৎ। জৈবলীলার বহু রহস্য আজ আমাদের কাছে উদ্ঘাটিত হয়েছে। শব্দলোক থেকে মনুষ্যালোক পর্যন্ত যে স্রোত ক্রমাবরোহে বয়ে চলেছে তার মধ্যে জৈবলীলার যে রহস্য আমরা দেখতে পাই তাতে আমাদের সম্মুখে একটা নূতন জগৎ উন্মুক্ত হয়েছে। গণিত ও বিজ্ঞানের ক্ষেত্র, জড়জগতের নানা রহস্য, নানা নিয়ম,

নানা শৃংখলা আজ আমাদের কাছে উদ্ঘাটিত হয়েছে। এই সমস্ত বিবেচনা করলে দেখা যায় আজ আমাদের দর্শনের ক্ষেত্র এত প্রসারিত হয়েছে যে অল্প কোনও যুগের মানুষের পক্ষে তা কল্পনারও যোগ্য হ'ত না।

আবার উপসন্ধির ক্ষেত্র এত বিস্তৃত হওয়া সঙ্গেও মানুষের প্রগতি, ইচ্ছা, বুদ্ধি প্রভৃতির স্বরূপে কোনও পরিবর্তন দেখা যায় না। এমন কি ভারতবর্ষ ও ইউরোপের তত্ত্বালোচনার পদ্ধতি তুলনা করলে দেখা যায় যে অতি-আধুনিক কালে যে সমস্ত চিন্তা এসে নূতন বলে' প্রচারিত হচ্ছে বিচ্ছিন্ন ভাবে তাদের অনেকখানিই আমাদের প্রাচীন চিন্তাধারার মধ্যে পাওয়া যায়। আবার আর একদিকে একথা বলে' বসে থাকা যায় না যে এই সমস্ত চিন্তা ত' আমাদেরও ছিল অতএব ইউরোপীয় চিন্তায় আমাদের শেখবার কি আছে। একই সম্বন্ধসত্ত্বেও যেমন সর্ববস্তুরই মূল কারণ হয়েও প্রত্যেক অবস্থাতেই নব নব বস্তুর সৃষ্টি করেছে তেমনি নানা চিন্তাধারার মূলগত ঐক্য থাকলেও বিভিন্ন সমাবেশে আমাদের সম্মুখে বিবিধ বিচিত্র সৃষ্টি নিরন্তর ভেসে আসছে।

আবার বর্তমানকালে বৈজ্ঞানিক যুগের বিচিত্র পরিবর্তনে যে বিচিত্র জ্ঞান, বিচিত্র আদর্শ, বিচিত্র প্রকারের ক্ষুধা, আকাঙ্ক্ষা, ইচ্ছা, উদ্ভিক্ত হচ্ছে তাতে আমাদের মত ও বিশ্বাস ও রুচি নিরন্তর পরিবর্তিত হচ্ছে। পৌরাণিককালে নারদ ঋষি নিরন্তর আকাশমার্গে গমনাগমন করতেন। দেবতার অহুরের সহিত যুদ্ধে মানুষের সাহায্য চাইতেন। কার্যারি যজ্ঞ করলে তখন হ'ত বৃষ্টি, মারণ-দ্রাবণ-অভিচারে শত্রু যেত পালিয়ে, আনাচে-কানাচে দেখা পাওয়া যেত রক্তা-মেনকা-উর্ব্বশী-তিলোত্তমাদের। ত্র্যম্বকেণা করতে পারতেন অভিশাপে ভস্ম কিংবা মানুষকে পরিবর্তন করতে পারতেন অজগর সর্পে। তপস্বী করলে শিবঠাকুর প্রসন্ন হয়ে দিতেন বর। যক্ষ-রক্ষ-গন্ধর্ব্ব-ভূত-পিশাচেরা প্রায়ই এমোড়ে-ওমোড়ে ঘুরে বেড়াত। হুমুমান যেতেন একটি লক্ষ্মে ভারতবর্ষ থেকে লঙ্কাধীপে। এই সমস্ত প্রাচীন কল্পলোক যেখানে আছে সেইখানেই থাকুক, তাদের অবিব্রাহস করে ফল কি। সেটী হোক আমাদের কাব্যের মানসলোক। তাদের নিয়ে আমরা নাড়াচাড়া করতে চাই না। সেকালের লোকেরা যা তাদের চোখে দেখেছেন বা কল্পনায় পেয়েছেন তা লিখে রেখে গেছেন তাঁদের গ্রন্থে। আমরা আজ একালের লোক। প্রাচীন স্বরলোকের সঙ্গে আমাদের সম্বন্ধ গেছে চিরকালের মতন ছিন্ন হয়ে। আজ আমরা একালের লোক, আমাদের চোখের দেখায় আর একটা নূতন জাতীয় কল্পলোক এসে আমাদের সামনে দাঁড়িয়েছে। আমরা উর্ব্বশীর সঙ্গীত শুন্তে পাই না বটে কিন্তু দূরশ্রুতির আমাদের অভাব নেই। পাতালপুরী থেকে স্বরলহরী আমরা ইচ্ছামত যন্ত্রসহযোগে শুন্তে পাই। আমাদের পুষ্পক রথ নাই, যাতলি নাই কিন্তু ইচ্ছা করলেই আমরা বিমানে আরোহণ করে আকাশের যেখানে সেখানে বেড়াতে পারি। মহালক্ষ্মীর তলা দিয়ে আমরা সপ্তসমুদ্রে বিচরণ করতে

পারি। ঘোটকবিহীন রথে আমরা অতি দ্রুতবেগে পৃথিবীর যেখানে ইচ্ছা সেখানে যেতে পারি। আমাদের পাশুপতাত্ত্ব নাই, ত্রক্ষাত্ত্ব নাই কিন্তু আমরা যে ক্ষয়ক্ষতি ও ধ্বংস করতে পারি তা দেখতে গেলে ইস্ত্র ও রুদ্র যে একান্ত বিনশিত হতেন একথা হলপ করে বলা যায়। যে চাক্ষুষ ও আনুমানিক উপায়ে বর্তমানযুগ এই নূতন কল্ললোক সৃষ্টি করেছে—সেই উপায় অবলম্বন করেই কেবল মনুষ্যমূলভ নয়, সর্বপ্রাণিমূলভ যত প্রকার উপলব্ধি আছে সমস্ত উপলব্ধির মধ্যে প্রবেশ করে' ব্যাপকভাবে বা ঋণভাবে আমরা নিরন্তর নব নব দৃষ্টি, নব নব রহস্য উদ্ঘাটন, নব নব সম্বন্ধের আবিষ্কার করে আমাদের ভূয়োদর্শনকে আমরা বাড়িয়ে চলব। আমরা জানি যে এই ত্রক্ষাণ্ড কি বৃহৎ, আমাদের উপলব্ধির ক্ষেত্র কি অসীম। সমস্ত তত্ত্বের পারমাণ্বিক মীমাংসা হয়ত বা কোনওকালে মনুষ্যজাতির ভাগ্যে নাই। কিন্তু মনুষ্যজাতির ভাগ্যে আছে দৃষ্টির প্রসার-বৃদ্ধি। এই দৃষ্টির প্রসার-বৃদ্ধিতেই দর্শনের প্রসার-বৃদ্ধি।

আমি ইতিপূর্বে বলেছি যে আমাদের দর্শনের আলোচনা প্রধানত দর্শন ও অনুমানের উপরেই প্রতিষ্ঠিত হবে। এ ক্ষেত্রে ভগবতী ঐশ্বর্যের বা কোনও সাধু মহাপুরুষের সমাধিলব্ধ কোন বাক্যকে পরমার্থসৎ বলে মানব না। আমরা যে অর্থে দর্শন শব্দ বা philosophy শব্দ ব্যবহার করেছি সে অর্থে 'উপনিষদ' দর্শন বা philosophy নয়। কিন্তু আমার এ কথা থেকে আমাদের এই দর্শনের বিচারের ক্ষেত্রে উপনিষদের বাক্যকে যে পরম প্রমাণ বলে মনে করতে পারি না এ কথায় উপনিষদের প্রতি কোনও অশ্রদ্ধা জ্ঞাপন করছি তা যেন কেউ মনে না করেন। ভগবতী ঐশ্বর্যকে সর্ববাস্তুঃকরণে অভিবাদন করে আমি বলব, মা, তুমি আমাদের এই কিচির-মিচিরের মধ্যে এস না। এক একটা ক্ষেত্র আছে যেখানে পরম পূজ্যপাদের বাক্যকেও স্বীকার করা যায় না। একবার তর্কশাস্ত্রের মধ্য কি উপাধি পরীক্ষায় একটা ছাত্র সকল উত্তর-পত্র জড়িয়ে ৮ কি ১০ নম্বর পেয়েছিল, সে ছাত্রটির যিনি ছিলেন অধ্যাপক তাঁর কাছে আমিও কিছু গ্মায় আলোচনা করেছিলুম। তিনি ছিলেন ভারতবর্ষের সর্বশ্রেষ্ঠ নৈয়ায়িক। তাঁকে আমি অত্যন্ত ভক্তি করতুম, তিনি আমাকে আদেশ করলেন ছেলেটিকে পাশ করিয়ে দিতে। এ অবস্থায় তাঁর আদেশ প্রতিপালন করতে পারিনি কিন্তু কদাচ মনে করি না যে কোনও সময়ে তাঁর প্রতি আমার ভক্তির ন্যূনতা ছিল। দর্শন হচ্ছে সেই পথ যে পথে আমরা আমাদের ইন্দ্রিয়লব্ধ জ্ঞানকে মননের দ্বারা ও মননলব্ধ জ্ঞানকে ঐন্দ্রিয়ক প্রত্যক্ষের দ্বারা যাচাই করে প্রকাশ করি এবং জ্ঞানের ক্ষেত্রকে করি প্রসারিত। কাজেই ঐশ্বর্যবাক্যের এখানে প্রবেশ অসম্ভব। যদি ধরে নেওয়া যায় যে ঋষিরা যে সমস্ত অতীন্দ্রিয় সত্য প্রত্যক্ষ করেছিলেন উপনিষদে সেই সমস্তই তাঁরা প্রকাশ করতে চেয়েছিলেন তাহা। কিন্তু অতীন্দ্রিয় সত্যকে, সমাধিলব্ধ জ্ঞানকে, প্রজ্ঞাকে যখনই আমরা করি তাহার প্রকাশ তখনই আমরা

তাকে অনুবাদ করে' আনি সাধারণ জ্ঞানের পর্য্যায়ের মধ্যে কারণ ভাষা আমাদের সাধারণ পর্য্যায়ের জ্ঞানকেই করতে পারে কথঞ্চিৎ প্রকারে প্রকাশ। আজ ইউরোপের নব্য নৈয়ায়িকেরা এই কথা প্রমাণ করবার জন্য সচেষ্ট হয়েছেন যে আমরা যা চোখে দেখি এবং যা ভাষায় প্রকাশ করি এই দুইয়ের মধ্যে অনেক পার্থক্য। আমরা বলি এটা এবং ওটা, এটা কিংবা ওটা কিন্তু জগতে 'কিংবা' 'এবং' বলে কোনও বস্তু প্রত্যক্ষীভূত হয় না, এমন কি আমরা যখন বলি এটা আছে তখন 'এটা'কে আমরা প্রত্যক্ষ করি 'আছে'টা একেবারেই অপ্রত্যক্ষ অথচ এই 'আছে' নিয়েই এবং 'আছে'র স্বরূপনির্ণয় নিয়েই অধিকাংশ দার্শনিক মতবাদ প্রতিষ্ঠিত। ভাষায় যখনই প্রকাশিত হ'ল তখনই অতীন্দ্রিয় সত্যের মর্য্যাদা গেল বিনষ্ট হয়ে। 'ব্রহ্ম কি' এই প্রশ্ন নিয়ে বাহ্য ছিলেন একেবারে নীরব। সেই নীরবতাই একমাত্র প্রকাশ করতে পারে ব্রহ্ম কি। উপনিষদের ভাব যখন বাক্যে প্রকাশিত হ'ল তখন পড়ে গেল তা বাক্যের নিয়মে যুক্তির নিয়মে, সে নিয়মগুলি পড়ে সাধারণ জ্ঞানের পর্য্যায়ে তাই আমরা দেখতে পাই উপনিষদ্ কি বলেছেন, তার তাৎপর্য্য নিয়ে আমাদের দেশে শত শত বৎসর ধরে চলেছে বাদী-প্রতিবাদীর মধ্যে তর্কযুদ্ধ, উৎপন্ন হয়েছে অদ্বৈতবাদ, বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ, শুদ্ধাদ্বৈতবাদ, ভেদাভেদবাদ, অচিন্ত্যভেদাভেদবাদ ইত্যাদি। সেইজন্তই বাক্যের মধ্যে যা প্রকাশ পেয়েছে তার সত্যতা আর অপ্রাপ্ত বলে মানা যায় না। সাগরের জল এসে পড়েছে কূপের মধ্যে। আমি যোগ পড়াই এবং যোগ-সম্বন্ধে গ্রন্থ লিখি টিথি—একজন আমাকে প্রশ্ন করেছিলেন, আপনি কি যোগী যে যোগ পড়ান? আমি তাকে বলেছিলুম যে না। তিনি আমাকে প্রশ্ন করলেন, তবে আপনি যোগ পড়ান কি করে? আমি তাকে বললুম—আমি শাস্ত্রবাক্যের অর্থ করি এবং শাস্ত্রবাক্যের যে যুক্তি তাই অনুকূল উদাহরণের দ্বারা বুঝতে ও বোঝাতে চেষ্টা করি। তিনি বলেন—যোগীর জ্ঞান না হলে যোগ পড়ান যায় না। আমি তাঁকে বললুম—ধরুন আমি মহর্ষি পতঞ্জলি কি ঋষি বামদেব, আমার নানাবিধ যোগিক প্রজ্ঞা উৎপন্ন হয়েছে, সেই প্রজ্ঞাকে আমি আমার ছাত্রকে জানাব কি করে? যে মুহূর্ত্তে আমি ভাষায় প্রজ্ঞাকে প্রকাশ করতে চেষ্টা করেছি সেই মুহূর্ত্তেই তা বুদ্ধিবৃত্তির মধ্যে পরিণত হয়ে তার আপন আলৌকিকত্ব বর্জন করেহে, তা এসে পড়েছে সত্যানুভূতিমুখীনীকৃত ব্যবহারলোকের মধ্যে। আচার্য্য শঙ্কর এই কথার আলোচনা করে' প্রমাণ করতে চেষ্টা করেছেন যে মিথ্যা সঙ্কেতের দ্বারাও সত্য প্রতিপত্তি হ'তে পারে কিন্তু তার জবাবে এই বলা যায় যে সেই প্রতিপত্তি যে এক রকমই হবে তার প্রমাণ কি। ভগবতী শ্রুতিকে ত' সকলেই মানে অথচ একই শ্রুতি বিভিন্ন বাদীরা বিভিন্ন অর্থ করেন এবং সেইজন্তই আচার্য্য শঙ্কর স্বমত স্থাপনের জন্য বহু বাদী-প্রতিবাদীর সহিত অনেক দ্বন্দ্ব করেছেন। অতএব এই কথা মানতেই হয় যে মিথ্যার দ্বারা সত্যকে বোঝা গেলেও তা' যে একরূপ ভাবে

বোঝা যাবে তা বলা যায় না আর একরূপ ভাবে বোঝা না গেলেই সত্যাপ্রত্যয়কতা হবে অবিসম্বাদিত। তার মূল্য সেখানে হ'ল বিনষ্ট কারণ এই বাদী-প্রতিবাদীর মতের মধ্যে কোনটি সত্য তা নির্ণয়ের ভার পড়ল বুদ্ধির উপর, তা পড়ে' গেল আমাদের সাধারণ জ্ঞানপর্যায়ের মধ্যে।

আর একটি কথা এই যে ধ্যানের দ্বারা বা অলৌকিক প্রতিভাসের দ্বারা, যোগ বা সমাধির দ্বারা বা কৈবল্যভাগী প্রাক্তন কশ্মের দ্বারা যে অলৌকিক প্রতিভাস ঘটে তা যদি মূল সত্যকে ব্যক্ত করেও তথাপি সেই প্রতিভাসের দ্বারা ব্যবহারিক লোকে জ্ঞানপর্যায়ের দর্শন বা experience-এর কোনও উপকার বা উপযোগিতা নাই। ঘটনারাবাদির মধ্যে মৃত্তিকাই একমাত্র সত্য এ হয় ত সত্য হতে পারে কিন্তু ব্যবহারিক লোকে মৃত্তিকা জানলেই আর সমস্ত মৃত্তিকাজাত বস্তুর জ্ঞান সম্পন্ন হয় না। লোহা জানি বলেই সমস্ত ইঞ্জিন কলকজা সবই জানি এ কথা বলা চলে না। কাজেই কোনও অলৌকিক জ্ঞানের দ্বারা আমাদের লৌকিক জ্ঞানপর্যায়ের কোনও প্রসারবৃদ্ধি সম্ভব নয়। অলৌকিক জ্ঞানের মধ্যে সূক্ষ্মরূপে যে জ্ঞান বিধৃত হয়ে রয়েছে হয় ত কোটি কোটি বৎসর ধরে' তাকেই আমরা ব্যাখ্যা করব অসংখ্য নবতর ও কল্যাণতর মূর্ত্তিতে। সেইখানেই ব্রহ্মজ্ঞান পরিণত হয় তার যথার্থ বৃহত্ত্ব এবং মনুষ্যজাতির মঙ্গলের প্রেরণায় এবং এই রকম জ্ঞানই কোনও দর্শনপরিষদের বিচারের বিষয় হতে পারে। কোনও যোগী বা তপস্বী, কোনও অলৌকিক সম্পদ বা বিজ্ঞান সেইভাবে কোনও দর্শনপরিষদের আয়ত্বের মধ্যে পড়ে না।

কোনও যোগী বা সাধু, কোনও ককির বা মহাপুরুষ যদি জগতের তত্ত্বটি আমাদের হাতে তুলে দিতে পারতেন তবে ভারতবর্ষে যেখানে শতশত মহাপুরুষ জন্মগ্রহণ করেছেন সেখানে আমাদের দশাটা এখন যেমন ঘটেছে তেমন ঘটত না। আমরা যে কেবলমাত্র ধনে বলে ও বিজ্ঞানে একান্ত পশ্চাৎপর তা নয়, ধর্মে ও নীতিতেও আমরা কোনও জাতির চেয়ে অগ্রণী নই। সেই ব্রাহ্মণ এখনও সেই আছে, তার গৌরবাস্তি এখন মসীময় হয়েছে, তার ক্ষমা, শৌচ, দয়া কোথায় বিলুপ্ত হয়েছে। পৃথিবী ভস্ম করা দূরে থাকুক, সে ব্রাহ্মণিতে আজকাল একটি তৃণ পর্যন্ত জ্বলে না। যে ব্রহ্মের শক্তিতে আগুণে তৃণ জ্বলে, বায়ুতে তৃণ ওড়ে, সে ব্রহ্মের শক্তি আজ আর আমাদের নাই। বিনি দৃক-স্বরূপ তিনি প্রতিষ্ঠিত আছেন আমাদের দর্শনে আমাদের অনুমানে। আমরা প্রত্যক্ষলব্ধ জ্ঞানকে অনেক দিন ধরে তুচ্ছ করে অবলম্বন করেছিলুম বিশুদ্ধ তর্কজালের ঘূর্ণিকে। জ্ঞানের পথ থেকে ব্যবহারকে করেছিলুম বিচ্ছিন্ন, কাপুরুষতাকে মনে করেছিলুম ক্ষমা। আলম্বকে মনে করেছিলুম মূনিধর্ম। তাই আমরা নেমে এসেছি গড়িয়ে সোপানের নীচে। আমাদের পূর্বের ব্রাহ্মণের আদর্শের যে পুণ্যবল যে চরিত্রবল তাকে চোখের সামনে রেখে আমাদের দর্শন তার গভীর দৃষ্টির দ্বারা আমাদের জাতির

মধ্যে আনুক নূতন চিন্তা যে-চিন্তার বলে জ্ঞাতি জ্ঞানে ও বীৰ্য্যে, চরিত্রে ও ধর্মে পৃথিবীর মধ্যে শ্রেষ্ঠ আসন নিতে পারে। এই দর্শনপরিষদকে উদ্ভুদ্ধ করবার জন্তে একটিমাত্র মন্ত্রের কথা আমার মনে হয় সেটি হচ্ছে আমাদের চিরন্তন গায়ত্রী মন্ত্র ‘ধিয়ো যো নঃ প্রচোদয়াৎ’ যিনি আমাদের বুদ্ধিকে প্রেরিত করেন দেবতার সেই পরম বরণীয় তেজকে আমরা ধ্যান করি। আধুনিক যুগের সমস্ত শাস্ত্র, সমস্ত উপলক্ষি, সমস্ত জ্ঞান করব আমরা আহরণ। আমাদের প্রাচীনদের কুলক্রমাগত সমস্ত সম্পত্তি আমরা সম্পূর্ণভাবে করব আবিষ্কার এবং এই উভয় লোককে আমরা বিধারণ করব আমাদের দর্শনের দ্বারা, আমাদের মননের দ্বারা।

উত্তীর্ণত জাগ্রত প্রাপ্য বরান্ নিবোধত।*

জৈনসম্মত অনেকান্ত-বাদের স্বরূপ

শ্রীঅনন্তকুমার ভট্টাচার্য্য, ডক্টর

ভারতীয় দার্শনিকগণের মধ্যে কেহ কেহ বাহ্য ও আভ্যন্তর এই উভয়বিধ পদার্থেরই পারমার্থিকত্ব স্বীকার করিয়া থাকেন। যথা—চার্বাক, শ্রায়, বৈশেষিক, পূর্বমীমাংসা, সাংখ্য, পাতঞ্জল, মাণ্ডুকারি-বৈষ্ণবদর্শন, বৌদ্ধদর্শনের সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক সম্প্রদায়। এই সব মতাবলম্বিগণ যথার্থজ্ঞানে বাহ্যবস্তুর ঘটাদির যে স্বরূপ প্রকাশিত হইয়া থাকে তাহা পারমার্থিক সত্য বলিয়াই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। কেহ হয় ত স্থিরতা স্বীকার করেন কেহ বা স্থিরতা মানেন না, বস্তুনিবন্ধনই ঘটপটাদির ক্ষণিকত্ব স্বীকার করেন অর্থাৎ উপস্থিতির অনন্তর স্থিরতা স্বীকার করেন না। কিন্তু স্থিরত্ববাধিগণ যেমন ভাবে ঘটাদি বস্তুর পারমার্থিকত্ব মানেন অস্থিরতাবাদিগণও তেমনই পারমার্থিকতা স্বীকার করেন। অর্থাৎ স্থিরত্বস্থিরত্ব-সম্বন্ধে বিবাদ থাকিলেও বাহ্যবস্তুর পারমার্থিকত্বে ইঁহাদের কোনও মতভেদ নাই। এইরূপ আন্তর বস্তু-জ্ঞান, সূখ, দুঃখাদিরও ইঁহারা বাস্তবিকতা স্বীকার করেন। বিশেষতঃ ইঁহাদের মতে অভিধেয়ত্ব, প্রমেয়ত্ব প্রভৃতি ধর্মগুণি কেবলান্বয়ী। অর্থাৎ পদার্থমাত্রকেই ইঁহারা নাম-প্রকাশ্য এবং যথার্থ জ্ঞানের বিষয় বলিয়া স্বীকার করেন। পদার্থের স্বরূপ যতই জটিল ও সূক্ষ্ম হউক না কেন “ইদমিচ্ছান্তাবে” সকলেরই শব্দব্যবহার্য্য আছে এবং জ্ঞান-প্রকাশ্যত্বও রহিয়াছে বলিয়া ইঁহারা বলেন।

বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের আর এক শাখা রহিয়াছে, যাঁহারা যোগাচার বা বিজ্ঞানবাদী নামে প্রসিদ্ধ। তাঁহারা বাহ্যবস্তুর ঘটপটাদির পৃথক্ অস্তিত্বই মানেন না। তাঁহারা কেবল আভ্যন্তর বস্তুবিজ্ঞানেরই পারমার্থিকত্ব স্বীকার করেন। জ্ঞানের আকার ভিন্ন বিষয় হিসাবে ঘট, পটাদি কোনও বাহ্য বস্তু আছে বলিয়া ইঁহারা মানেন না। অভিধেয়ত্ব বা প্রমেয়ত্বকে ইঁহারা কেবলান্বয়ী বলিয়া মানেন না। ইঁহাদের মতে নিরাকার চিৎ-সমুত্তির কোনও বাচক অভিধান বা প্রকাশক জ্ঞানান্তর নাই। কাজেই উহা অভিধেয় বা প্রমেয় নহে।

বৌদ্ধদের আর এক শাখা রহিয়াছে যাঁহারা শূন্যবাদী বা মাধ্যমিক নামে প্রসিদ্ধ; তাঁহারা বলেন যে, বাহ্য বা আভ্যন্তর কোনও বস্তুরই পারমার্থিক সত্তা নাই। বস্তুমাত্রই সংরূতি-সৎ, ব্যবহার-পর্য্যন্তই বস্তুর অস্তিত্ব। ব্যবহারের অতীত অবস্থায় কোন বস্তুরই অস্তিত্ব পাওয়া যায় না। ইঁহারা সুসূপ্তিকে দৃষ্টান্ত করিয়া আপন অভিপ্রায় ব্যক্ত করিতে চান। সুসূপ্তিই হইল ব্যবহার-রহিত অবস্থার দৃষ্টান্ত, উহাতে বাহ্যবস্তুর ঘটপটাদি

বা আভ্যন্তর বস্তু বিজ্ঞানাদি কাহারও অস্তিত্ব খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। কাজেই বস্তুমাত্রই ব্যবহারে সৎ, পরমার্থতঃ কোনও বস্তুই সৎ নহে।

আন্তিকদর্শনের অপর একটি প্রসিদ্ধ সম্প্রদায় রহিয়াছে, যাহারা অবৈতবাদী বলিয়া প্রখ্যাত। তাঁহারা বলেন বাহ্যবস্তু ঘটপটাদি বা আভ্যন্তর বস্তু বৃত্তিজ্ঞানাদি ইহাদের কোনটাই পারমার্থিক সৎ নহে। এ সমস্ত বাহ্য বা আভ্যন্তর প্রপঞ্চ সবই ব্যবহারিক, সবই মিথ্যা, সবই কল্পিত। ঘট, পটাদি বাহ্যবস্তু বা বৃত্তিজ্ঞানাদি আভ্যন্তর বস্তু অপরোক্ষ হিসাবে ভাসমান হইলেও এগুলি সবই অনির্বচনীয়। ব্রহ্মজ্ঞানানন্তর বাধা প্রাপ্ত হইয়া যায়, তাই সৎ-রূপে নির্বচনাই নহে এবং অপরোক্ষ জ্ঞানে প্রকাশ পায় বলিয়া অসৎও নহে। অসৎ বস্তুর কখনও অপরোক্ষ বিজ্ঞান দেখা যায় নাই। এইরূপে সৎ বা অসৎ বলিয়া নির্বচন হয় না, তাই বৈতপ্রপঞ্চমাত্রই অনির্বচনীয়। অপর প্রণালীতেও বৈত বস্তুর অনির্বচনীয়ত্ব বুঝিতে পারা যায়। যথা,—ক্ষুদ্র বটবীজ হইতে অকুরাদি মহামহীকরূহ উৎপন্ন হইল, অন্নপরিণাম শুক্র হইতে বিচিত্র শরীর প্রাদুর্ভূত হইল, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইলেও কেমন করিয়া ইহা সম্ভব হইল, এ তত্ত্ব আজ পর্যাস্তও বুঝা গেল না, ভবিষ্যতেও বুঝা যাইবে না। যাহারা বুঝেন বলিয়া অভিমান করেন সেই জড়বাদিগণও ইহার ইহার সমবধানে এইরূপ আশ্চর্য ঘটনা ঘটিয়া থাকে এই পর্যাস্তই বলেন, কেন হইল কেমন করিয়া হইল বলিতে পারেন না। জিজ্ঞাসা করিলেই জিজ্ঞাস্তৃকে মূর্থ বলিয়া তিরস্কারের ধাপ্লাবাজীতে আত্মগোপনের আনন্দানুভব করিয়া চরিতার্থ হইলেন। বেদান্তিগণ বলেন “একোহং বহু স্থাৎ” এইরূপ ঈশ্বর-সংকল্প হইতেই আকাশ-বাতাসাদি বিশ্বপ্রপঞ্চের সৃষ্টি হইল। অঘটনঘটনপটীয়সী মায়াক্রান্তির প্রভাবেই পরমাণু প্রভৃতি উপাদান-নিরপেক্ষ রচনা সম্ভব হইল ঈশ্বরীয় শুদ্ধসংকল্পের ফলে। যেমন আমরা প্রতিদিনই স্বপ্নে প্রত্যক্ষসিদ্ধ পাহাড়, পর্বত, মনোরম নগর, নানাবিধ জীবজন্তুর সৃষ্টি করিয়া থাকি সংস্কারাতিরিক্ত উপাদানের অপেক্ষা না রাখিয়া। কিন্তু জাগরণে আর ঐ স্বপ্ন-রচিত প্রপঞ্চের অস্তিত্ব পাই না এবং বলিয়া থাকি মিথ্যাই এই সকল দেখিয়াছি, কতই না কল্পনা করিয়াছি। তুলা যুক্তিতে জাগরণকালের প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ পাহাড়-পর্বতাদি বিশ্ব-প্রপঞ্চও মিথ্যা বলিয়াই অনুভূত হয় ব্রহ্মাত্মার অপরোক্ষ অনুভূতির পরে। স্বপ্ন-প্রপঞ্চের মত জাগরণের বিশাল প্রপঞ্চও যে কল্পনামাত্র, মায়ামাত্র-শরীরই, পারমার্থিকতা যে উহাদের আদৌ নাই এই তত্ত্ব বুঝিতে পারা যায়। যেমন স্বপ্ন না ভাঙিতে স্বাপ্ন-প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব কিছুতেই বুঝা যায় না উহা পরম সত্য বলিয়া স্বপ্নকালে মনে হয়, তেমনই যতক্ষণ পর্যাস্ত না ব্রহ্মাত্মার সাক্ষাৎকার হয় ততক্ষণ পর্যাস্ত এই বিশাল প্রপঞ্চ যে গন্ধর্ব্ব-নগরের মতই কল্পনামাত্র ইহা বুঝা যায় না। এত এত জাহাজ-ডুবি বোমা, বোম-যান, কামান, ট্যাঙ্ক এ সবই মিথ্যা ইহা যে বলে তাহাকেও নিতান্ত আহাম্মক ছাড়া বা প্রেতারক ছাড়া আর কিছু বলা যায় না। প্রদর্শিত

ব্যাক্যানুসারে অদ্বৈত-বাধে অনাক্স-প্রপঞ্চ মিথ্যা অর্থাৎ কল্পিত হইলেও মাধ্যমিক-বাদের মত উহা শূন্য পর্য্যবসান প্রাপ্ত হয় নাই। কল্পনার নিরাধারক সম্ভব হয় না বলিয়াই কল্পনার অধিষ্ঠান হিসাবে চিরন্তনকেই একমাত্র সৎ বলা হইয়াছে। স্বপ্নদৃষ্ট নগরাদি জাগরণে বাধা প্রাপ্ত হইলেও ঐ সকল বস্তুর যে প্রকাশ তাহা বাধা প্রাপ্ত হয় না। জাগরণেও দেখাটা সত্যই থাকে, কিন্তু বাহ্য দৃষ্ট হইয়াছিল সেই দৃশ্য-জাতই বার্তিত হয়। তুল্য যুক্তিতে ব্রহ্মাক্সার অপরোক্ষানুভূতির পরেও সংসারকালীন প্রকাশের বাধা হয় না, বাধা হয় প্রকাশ্য বস্তুর। বিশেষতঃ সর্ব-প্রমাণ-মুকুট-মণি বেদান্ত-বাক্যসমূহও সমস্ত্রে ব্রহ্মাক্সার ত্রিকালসত্যতা এবং অনাক্স-প্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব ঘোষণা করিয়াছেন। এই সকল দিক বিবেচনা করিয়া এবং বিঘ্নদশুভব-বলে অদ্বৈতবাদিগণ অনাক্স-প্রপঞ্চের সাংসৃতিকক এবং অখণ্ডানন্দৈকরস পরিপূর্ণ স্বপ্রকাশস্বভাব চিদাক্সার পারমার্থিকক স্বীকার করিয়াছেন।

দ্বৈত, অদ্বৈত ও শূন্যবাদিগণের এই যে সব মৌলিক সিদ্ধান্ত প্রদর্শিত হইল, ইহাদের সর্বত্রই একান্ত-পক্ষপাতিত্ব রহিয়াছে। একটু অমুধাবন করিলেই এই এক-পক্ষপাত বেশ বুঝা যায়। কেহ কেহ বাহ্য ও আভ্যন্তর এই সকল বস্তুরই পরমার্থতা স্বীকার করিয়াছেন, মিথ্যাত্ব মানেন নাই। হুতরাং সর্বত্র পারমার্থিকত্বরূপ একান্ত-বাদী। যিনি বিজ্ঞানের সত্যতাবাদী তিনিও বাহ্যের সত্যতা না মানায় একান্ত-পক্ষপাতী। শূন্যবাদীও কিছুই অস্তিত্ব স্বীকার না করায় এক-পক্ষপাতী হইয়াছেন। অদ্বৈতবাদীও পূর্ণানন্দৈকরস স্বপ্রকাশস্বরূপ চিৎবস্তুমাত্রেরই পারমার্থিকক স্বীকার করায় বিজ্ঞানবাদীর মতই একান্তবাদী হইয়াছেন।

বিজ্ঞানবাদী ও শূন্যবাদী বোদ্ধগণ অথবা অদ্বৈতবাদী বেদান্তিগণ যেমন একান্ত-বাদী জৈনসম্প্রদায় সেইরূপ একান্তবাদী নহে। কারণ তাঁহারা বাহ্য ও আভ্যন্তর এই উভয়বিধ পদার্থের পারমার্থিকতা অঙ্গীকার করিয়াছেন। এক্ষণে যদি আপত্তি করা যায় যে প্রমাণজ্ঞানে ভাসমান পদার্থমাত্রেরই বাস্তবিকতা স্বীকার করিয়া শ্রায়-বৈশেষিকাদি সম্প্রদায় যেমন একান্তবাদী হইয়াছেন, তেমন জৈন দার্শনিকগণও একান্তবাদী হইয়া পড়িলেন। কারণ ইঁহারাও যথার্থজ্ঞানে ভাসমান পদার্থমাত্রেরই পারমার্থিকতা স্বীকার করেন। তথাপি উত্তরে বলা যায় যে, ইন্দ্রিয়জ্ঞা “মতি-জ্ঞানে” ভাসমান পদার্থও আপন স্থিতিকালে যেমন সত্য পারমার্থিক “কেবল-জ্ঞানে” ভাসমান দ্রব্য ও তৎসুক্ষ্মাংশ অনন্তপর্য্যায়ও আপন আপন স্থিতিকালে তেমনই সত্য; ইহা শ্রায়াদি মতের সহিত সমান হইলেও জৈন-দার্শনিকগণ অনেক সুক্ষ্ম পদার্থের সত্যতা স্বীকার করিয়াও অনির্বচনীয়তা স্বীকার করিয়াছেন। কাজেই শ্রায়বৈশেষিকাদির মত সকল পদার্থের অস্তিত্বের স্বীকার না করায় ঐ অংশে শ্রায়বৈশেষিকাদির দৃষ্টিতেও জৈনসম্প্রদায় অনেকান্তবাদীই হইয়াছে।

ভিন্ন ভিন্ন মতানুসারে প্রেমের-ভবের বিশ্লেষণ করিলেও বুঝা যায় যে, জৈনদর্শন অনেকান্তবাদী, একান্তবাদী নহে। জগতের উৎপত্তি বিষয়ে যত যত মতবাদ আছে (ভারতীয়) সেই সব মতগুলিকে প্রধানতঃ তিন ভাগে আমরা বিভক্ত করিতে পারি। আরম্ভবাদ, পরিণামবাদ ও প্রতীত্যসমুৎপাদবাদ।

চার্বাক, জ্ঞায়, বৈশেষিক ও পূর্বমীমাংসা দর্শন আরম্ভবাদী। ঘট, পটাদি স্থলদৃশ্যের বিশ্লেষণ আরম্ভ হইলে ঐ বিশ্লেষণ বা বিভাগ যেখানে বিশ্রান্ত হয় তাহাই পরমাণু। বিশ্লেষণ-সম্বন্ধে এইরূপ ধারণা নিতান্তই অজ্ঞতা-প্রসূত যে, পরমাণুবাদী নৈয়ায়িক বা বৈশেষিক সম্প্রদায় আগেকার যুগ অনুসারে (প্রাক্‌যুগানুসারে) যেখানে বিশ্লেষণের সীমা নির্ধারণ করিয়াছিলেন বিশ্লেষণকারী শক্তিমান যন্ত্রের অভাবে তখন তাহা অবিভক্ত্যমানই ছিল; কিন্তু বর্তমান এই বৈজ্ঞানিক যুগে আর উহা অবিভক্ত্যমান নাই, এক এক পরমাণু হাজার হাজার বিভাগে বিভক্ত হইয়া গিয়াছে। জ্ঞায় বা বৈশেষিক সম্প্রদায় এমন আহ্বান্যক নহেন যে, অজুলি নির্দেশ করিয়া দেখাইয়া দিয়াছেন এইটী পরমাণু, ইহা আর বিল্কিৎ হয় না। তাঁহাদের পরমাণু নিরাকার অর্থাৎ নিরবয়ব। বিশ্লেষণের যান্ত্রিক বিভাগও সাধারণ কথা, মানস বিভাগ অর্থাৎ বিভাগ-কল্পনাও যেই সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্মাংশে বিশ্রামলাভ করে তাহাই পরমাণু। ইহা নিরবয়ব কারণ সাবয়ব হইলেই অনিত্যত্বনিবন্ধন বিভক্ত হইবে। এই নিরবয়ব পরমাণুকেও যেই যন্ত্র বা যান্ত্রিকগণ ভাঙ্গিয়া চুরমার করিয়া দিয়াছেন বলিহারি তাহাদের ক্ষুরধার বুদ্ধির! সেই দেবানাং প্রিয়গণ ঔপেক্ষণীয়, সমাদরণীয় বা তাড়নীয় তাহা নির্ধারণ করা বোধ হয় অনাবশ্যক।

আরম্ভবাদী সম্প্রদায় সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, উৎপত্তির পূর্বে কার্য্যজাত অসৎই, বাহ্য সমুৎপত্তির দ্বারা আত্মলাভ করিল তাহা সর্ব্বাংশেই অভিনব। অর্থাৎ অবয়ব-সংযোগের ফলে যে দ্ব্যণুকাদি ঘট-পটাস্ত কার্য্যসমূহ উৎপন্ন হইল তাহা উৎপত্তির পূর্বেও যে আপন আপন উপাদানে সূক্ষ্মাবস্থায় লুকায়িত ছিল এবং অবয়ব-সংযোগের ফলে তাহাই স্থূলরূপ-পরিগ্রহে প্রাক্‌দৃষ্ট হইল ইহা নহে। পরন্তু উৎপত্তির পূর্বে উহা কোনও অবস্থায়ই নিজ নিজ উপাদানে ছিল না, অবয়বসমূহের মেলনের ফলে সম্পূর্ণ নূতন নূতন বস্তুই উৎপন্ন হইল। এবং উপাদান-বিভাগের ফলেও উহা আবার সূক্ষ্মরূপ পরিগ্রহ করিয়া অবয়বে লয়প্রাপ্ত হইল তাহা নহে; পরন্তু সম্পূর্ণভাবে উহা বিনাশপ্রাপ্ত হইল, কারণ-যোগে বিনষ্টই হইয়া গেল। লুকোচুরি খেলার নামান্তরমাত্র লয়প্রাপ্তত্বই ইঁহার মানে ন। আরম্ভবাদে নিরবয়ব অবয়বগুলিকে চার জাতিতে বিভক্ত করা হইয়াছে। যেমন পার্থিব, জলীয়, তৈজস ও বায়বীয়। ইহাদের মধ্যে পার্থিব পরমাণুর রূপ-রসাদি গুণগুলিও অনিত্য বিজাতীয় তেজঃ-সংযোগ-রূপ পাকের ফলে পূর্ব রূপরসাদির বিনাশ, নূতন রূপরসাদির উৎপত্তি হয়। কিন্তু

অপর ত্রিবিধ পরমাণুর নিজ নিজ গুণগুলিও আশ্রয়ীভূত পরমাণু ত্রয়ের মতই নিত্য। এই মতে অবয়ব-সংযোগের ফলে যখন নূতন নূতন অবয়বী উৎপন্ন হইল, তখনও কারণীভূত অবয়বসমূহের কোনও বিকার অর্থাৎ অবস্থান্তরই হইল না, তাহারা পূর্বের মত অবিকারীই থাকিয়া গেল এবং আপন ক্রোড়ে অবয়বীকে গ্রহণ করিল। চার্বাক ভিন্ন এই মতবাদিগণের অপর সকলেই চৈতন্য গুণে গুণবান্ অসংখ্য নিত্য আত্মা স্বীকার করিয়াছেন। আত্মার চৈতন্য গুণের উৎপাদবিনাশ হইলেও আশ্রয়ীভূত চৈতন্য আত্মার উৎপাদ বা বিনাশ হয় না। ইহাই অতিসংক্ষিপ্ত আরম্ভবাদ।

পরিণাম-বাদকে সাধারণতঃ তিন ভাগে বিভক্ত করা যায়। “প্রধান-পরিণাম-বাদ,” “ত্রক্ষ-পরিণাম-বাদ” ও “প্রধান বা মায়ার পরিণাম-সহ ত্রক্ষ-বিবর্ত-বাদ”। পরিণাম-বাদীরা কেহই আরম্ভ-বাদিগণের মায়ার কার্য ও কারণের বা গুণ-গুণীর সর্বথা ভেদ স্বীকার করেন না। ইহারা সকলেই “সৎ-কার্য-বাদী”। অর্থাৎ তত্ত্বরূপ উপাদান হইতে যে পটরূপ কার্যের উৎপত্তি হয়, ঐ কার্য পট উৎপত্তির পূর্বে আদৌ ছিল না ইহা নহে; পরন্তু উপাদানভূত তত্ত্বতে উহা উৎপত্তির পূর্বেও সূক্ষ্ম-রূপে বিद्यমান ছিল, কেবল সমবায়ী, অসমবায়ী ও নিমিত্ত কারণ সংঘাতের একত্র সমবধানের ফলে ঐ লুক্কায়িতরূপে বিद्यমান পটই প্রাচুর্যভূত হইল মাত্র, নূতন কিছুই হইল না। আরও পরিষ্কার করিয়া ব্যাখ্যা করিতে হইলে বলিতে হয় যে, কর্তা উপাদানাদি কারণ-নিবহের মেলন ঘটাইয়া কার্য বস্তুর আবিষ্কারই করেন সৃষ্টি করেন না। যেমন ভূতত্ত্ববিদগণ কয়লার খনির সৃষ্টি করেন না, পরন্তু পূর্বসিদ্ধ উহার আবিষ্কার মাত্রই করেন। দুইয়ের মধ্যে তকাৎ এই যে, ইঞ্জিনিয়ার সাহেব কয়লার উপাদান সংগ্রহ করেন না, মাটি খুঁড়িয়াই বাহির করেন, আর একজন কয়লার উপাদানাদি সংগ্রহ করিয়া ঐ উপাদানের মধ্যে লুক্কায়িত ছিল যে সূক্ষ্ম কয়লা তাহারই স্থূলরূপে প্রাচুর্যবামাত্র করান, সৃষ্টি করান না। উপাদানের এই পরিণাম কোন কোনও স্থলে পূর্বাবস্থা-বিশেষের লয় হইলে হয়, কোথাও পূর্বাবস্থার লয় না হইয়াও অবস্থান্তর-প্রাপ্তিতে হয়। যেমন অগ্নিদাহের ফলে কাষ্ঠ ভস্মে পরিণত হইল বা অল্পবস্ত্র-সংযোগে দুষ্ক দধিরূপে পরিণামপ্রাপ্ত হইল। এই সকল স্থলে উপাদানগত স্থূল কাষ্ঠাবস্থা আর ভস্ম, কিংবা উপাদানগত স্থূল দুষ্কাবস্থা আর দধিতে দৃষ্ট হয় না। সুতরাং বলিতে হয় ঐ পূর্বের কার্যাবস্থাগুলি সূক্ষ্মরূপে লীন হইলে তবে ভস্ম বা দধিরূপ পরিণাম হইল। সুবর্ণ বা তন্তু যে বলয় বা পটরূপে পরিণাম-প্রাপ্ত হইল, তাহাতে সুবর্ণ বা তন্তুয়ের লয় হইল না, উহারা যথাক্রমে সুবর্ণ ও তন্তু থাকিয়াই বলয় ও পটরূপে পরিণাম-প্রাপ্ত হইল। ভস্ম বা দধি স্থলে যদি বলা যায় যে কাষ্ঠ বা দুষ্ক ঐরূপ পরিণাম প্রাপ্ত হয় নাই, পরন্তু কাষ্ঠ বা দুষ্কের যে উপাদান অর্থাৎ যে উপাদান পূর্বে কাষ্ঠ বা দুষ্করূপে পরিণত হইয়া ছিল তাহাই আবার নিমিত্তান্তর অগ্নি বা অগ্নাদি-সংযোগে ভস্ম বা দধিরূপে পরিণাম-প্রাপ্ত হইল, তাহা হইলে এই

স্থলেও উপাদানের পূর্বাবস্থার লয় কল্পনা করিবার কোনও প্রয়োজন হয় না। এই পরিণামবাদীরা তাহাকে প্রধান নামে পরিভাষিত করেন যাহা সমগ্র বিশ্বের চরম-সূক্ষ্মাবস্থাপন্ন। অর্থাৎ যে সূক্ষ্ম উপাদানে এই কার্য্যকারণসংঘাত সবই লয়প্রাপ্ত হইয়া যায় এই সমগ্র বিশ্বই যে সূক্ষ্ম উপাদানে সূক্ষ্মাবস্থায় বিভক্তমান থাকে এবং যাহা হইতে আকাশাদি ক্রমে বা মহত্ত্ববাদি ক্রমে এই বিশ্ব প্রাদুর্ভূত হয় সেই চরমসূক্ষ্ম উপাদানই প্রধান প্রকৃতি বা মায়্যা নামে অভিহিত। এই প্রধান বা মায়্যা সাংখ্য ও পাতঞ্জল-মতে অনাদি ও অনন্ত। অবৈতবাদে ইহা সান্ত হইলেও অনাদি ঠিকই। এই প্রধান বা মায়্যা কূটস্থ না হইলেও নিজে বিনাশপ্রাপ্ত না হইয়াই অনন্ত এবং বিচিত্র কার্য্যাকারে পরিণত হয়। ইহাতেই সমগ্র বিশ্ব সূক্ষ্মভাবে বিভক্তমান আছে এবং ইহা হইতেই বিশ্বের স্থূলরূপে প্রাদুর্ভাব হয়। নূতন কিছু হয়ও না এবং একান্তঃ কাহারও বিনাশ নাই। ইহাই সাংখ্য, পাতঞ্জলাদি পরিণামবাদীদের অভিপ্রায়। এই মতেও অনাদিনিধনও সর্বব্যাপী অনন্ত চেতনবস্ত্ত স্বীকৃত হইয়াছে। পরন্তু আরম্ভবাদীদের স্তায় ইহাদের চেতন চৈতন্যরূপগুণে চেতন নহে পরন্তু ইহা স্বয়ংই চিৎ বা প্রকাশ। ইহা সর্বথা অসঙ্গ। কর্তৃত্বভোক্তৃত্ব বা কামক্রোধাদির লেপ ইহাদের আদৌ নাই। ঐগুলি সবই বুদ্ধির বিকার। চেতন পুরুষ সর্বথা নির্বিবকার উহা কূটস্থ। এই মতের নির্বিবকার বা কূটস্থ স্বত্বকে এ কথা বলিলেও বোধ হয় অপসিদ্ধান্ত হইবে না যে, চেতন বস্ত্তও যদি চৈতন্যগুণেও চেতন হয় এবং ঐ চৈতন্যগুণের উৎপত্তি ও বিনাশ মানা যায়, তাহা হইলে চেতন বলার বিশেষ কোনও অর্থ হয় না। কারণ সূক্ষ্ম বা স্থূল জড়বস্ত্তও যেমন উৎপাদ-বিনাশশীল গুণ-ধর্ম্মের আশ্রয় চেতনও কলতঃ ঐরূপই হইয়া পড়িল। কাজেই চেতন ও জড় এই বিভাগ কথা মাত্রই হইল, তত্ত্বতঃ বিশেষ কোনও প্রভেদ থাকিল না। যেমন জলের শীতলস্পর্শ আছে কিন্তু উষ্ণস্পর্শ নাই আবার তেজের উষ্ণ-স্পর্শ আছে শীতলস্পর্শ নাই। এইরূপে পন্নস্পরের মধ্যে গুণ-ধর্ম্মের অনৈক্য না থাকিলেও উহার উভয়েই সমান ভাবে জড়। তেমন চেতন বস্ত্তকেও উৎপাদবিনাশশীল চৈতন্যগুণের আশ্রয় বলিলে জড়ের সহিত উহার কোনও বৈলক্ষণ্যই থাকিল না, পরন্তু ঘটাদি দৃষ্টান্তে বিকারিষহেতুর দ্বারা উহারও জড়ত্বই প্রমাণিত হইয়া যাইবে। এই কারণেই জড়বস্ত্তের সহিত সর্বথা বৈলক্ষণ্য সম্পাদন করিতে গিয়া চেতনবস্ত্তকে উহার স্বয়ং চিৎ এবং নির্বিবকার বা কূটস্থ বলিয়াছেন।

ব্রহ্ম-পরিণামবাদিগণ বলেন প্রধান-পরিণাম স্বীকার করিলে প্রধান এবং তৎ-পরিণামভূত ঘট-পটাди কার্য্যের জড়ত্বনিবন্ধন আবার পৃথক্ পৃথক্ অনন্ত চেতন মানা আবশ্যক হয়। এইভাবে মূলীভূত চেতন ও জড় এই দুই জাতীয় পদার্থ স্বীকার না করিয়া যখন একমাত্র পরিণামী নিত্য চেতনবস্ত্ত স্বীকার করিলেই সমস্ত উপপন্ন হয়, তখন দুই জাতীয় পদার্থ স্বীকারে নিম্প্রয়োজন গৌরবই বুদ্ধি পায়। সুতরাং একমাত্র

চেতনই মূলপদার্থ; উহা হইতেই অর্থাৎ উহা অপরের অপেক্ষা-রহিত হইয়াই নানা-প্রকারে পরিণাম প্রাপ্ত হইয়া জীবজগদাদি নানা বিচিত্রতাময় এই বিশাল ব্রহ্মাণ্ডের রচনা করিয়াছে। কার্য্য-কারণের অভেদ-নিবন্ধনই জীব বা জগৎ চেতন ব্রহ্মবস্তুর হইতে ভিন্ন নহে, সবই ব্রহ্মময়। এই প্রকারের একত্বই “একমেবাদ্বিতীয়ম্” “একোহং বহু শ্রাম্” ইত্যাদি বেদান্তবাক্য-সমূহের দ্বারা প্রতিপাদিত হইয়াছে। এই প্রকার ব্রহ্ম-পরিণাম-বাদ প্রধানতঃ ভর্তুপ্রপঞ্চ ও বল্লভাচার্য্য প্রভৃতি কতিপয় বৈষ্ণবের মত।

মায়াপরিণামসহ ব্রহ্মবিবর্তবাদ অদ্বৈতবাদী সম্প্রদায়ের মত। উহাতে মায়া বা প্রাধানের পরিণাম সাংখ্যাদি মতের দ্বারা স্বীকৃত হইয়াছে। বিশেষ এই যে উক্ত মায়াও কল্পিত বা মিথ্যাভূত। সূতরাং ঐ কল্পিত বা মিথ্যাভূত মায়া বা অস্ত্রান্তের বিষয় ও আশ্রয় স্বপ্রকাশ চিহ্নস্তু। ঐ চিদাশ্রিত মায়া স্বাশ্রয়ীভূত চিদধিষ্ঠানেই ঈশ্বর সংকল্পানুসারে তন্ময়জিত হইয়া আকাশ, বাতাসাদি অপকীকৃত পঞ্চভূতরূপে পরিণাম প্রাপ্ত হয়। পরে পঞ্চীকরণ-রীত্যানুসারে পঞ্চীকৃত পঞ্চমহাভূত হইতে জগতের সৃষ্টি হয়। নিরধিষ্ঠান এবং অনিয়ন্ত্রিত জড়ের পরিণাম সম্ভব নহে বলিয়াই ঈশ্বর-নিয়ন্ত্রণে চিদধিষ্ঠানে মায়া পরিণাম প্রাপ্ত হয়। কল্পিত বস্তুর পৃথক্ সত্তা না থাকায় এবং জড়ের স্বতন্ত্র প্রকাশ সম্ভব না হওয়ায় মায়া এবং তৎপরিণাম জগৎ ব্রহ্ম অর্থাৎ অধিষ্ঠানভূত চিৎবস্তুর সত্যায়ই সত্যাবান, চিদ্বস্তুর প্রকাশই উহাদের প্রকাশ। মিথ্যাভূত জড়জগতের পৃথক্ সত্তা বা প্রকাশ নাই। মিথ্যাভূত মায়ার মিথ্যাভূত পরিণামের মিথ্যাভূতসম্বন্ধে পরমার্থসৎ স্বপ্রকাশ চিহ্নস্তুই জগদাকারে প্রকাশিত হয়। কিন্তু চিদ্বস্তুর জগদাকারে প্রকাশ হইলেও জগদাকারে পরিণাম হয় না। কারণ উহা কূটস্থ সর্বথা বিকাররহিত এবং অসঙ্গ। এই যে পরিণত না হইয়াও পরিণত বস্তুরূপে প্রকাশ, ইহারই নাম বিবর্ত। চিৎবস্তুরই অপরিণত থাকিয়া পরিণত বস্তুরূপে প্রকাশিত হয়; সূতরাং বিবর্ত ব্রহ্মের। মিথ্যাভূত মায়া সমসত্তাপন্ন জগদাকারে পরিণাম প্রাপ্ত হয় বলিয়াই এই মতে মায়ার পরিণাম মানা হইয়াছে। ইহাও অভ্যুপগমবাদেই জগতের ব্যবহারিকতা মানিয়া বুঝিতে হইবে। পরমার্থতঃ সৃষ্টি ত্রৈকালিকরূপেই এই মতবাদে নিষিদ্ধ হইয়াছে। ব্রহ্মাতিরিক্ত কোনও জড়বস্তু বা ব্রহ্ম-প্রকাশাতিরিক্ত কোনও প্রকাশই এই মতে পরমার্থতঃ স্বীকৃত নহে।

প্রতীত্যসমুৎপাদবাদিগণ দ্ব্যবৈশেষিকাদি সম্প্রদায়ের মতই কার্য্য ও কারণের পরস্পর অভ্যন্ত-ভেদ স্বীকার করেন এবং তাঁহাদেরই মত উৎপত্তির পূর্বে বাহ্য আদৌ ছিল না এমনই নূতন কার্য্যের সৃষ্টি মানেন। সাংখ্য বা যোগের দ্বারা উৎপত্তির পূর্বেও কার্য্য সূক্ষ্মরূপে কারণে বিদ্যমান থাকে এবং ধ্বংসের পরেও পুনরায় কারণেই উহা বিদ্যমানভাবে থাকিয়া যায় ইহা প্রতীত্যসমুৎপাদ-বাদীরা আদৌ মানেন না। প্রতীত্য-সমুৎপাদবাদী সৌত্রাত্মিক ও বৈভাষিকসম্প্রদায় অর্থাৎ বাহ্যান্ত্রিকবাদিগণ জড় বস্তু

বিভাগের বিশ্রাম-স্থান-হিসাবে পরমাণু স্বীকার করেন। কিন্তু এই পরমাণু আরম্ভবাদের পরমাণু হইতে সম্পূর্ণ বিলক্ষণ। আরম্ভবাদে পার্শ্বিক পরমাণুর নিত্যতা ও অপরিণামিত্ব স্বীকৃত হইলেও উহাদের রূপ-রসাদিগুণের নিত্যতা স্বীকার করা হয় নাই। পাক-বশে পার্শ্বিক পরমাণুর পূর্ব পূর্ব রূপ-রসের বিনাশ এবং তাহার স্থানে নব নব রূপ-রসের উৎপত্তি সিদ্ধান্তিত হইয়াছে। প্রতীত্যসমুৎপাদবাদিগণ ক্ষণিক অর্থাৎ স্থিতিকালের সহিত সম্পর্করহিত ঐ সূক্ষ্ম রূপ-রস প্রভৃতিকেই পরমাণু বলিয়াছেন। ঐ জাতীয় রূপ-রসের আধারভূত কোন চিরস্থির বা ক্ষণিক পৃথক্ দ্রব্য পদার্থ তাঁহারা মানেন নাই। বিশেষতঃ আরম্ভ-বাদের স্থায় কেবল জড় পরমাণু এই মতে সিদ্ধান্ত নহে; চেতনেরও সূক্ষ্মাংশ-হিসাবে এই মতে চেতন-পরমাণু স্বীকৃত হইয়াছে। এস্থানেও চৈতন্যগুণের আধার-হিসাবে কোনও স্থায়ী বা ক্ষণিক দ্রব্য স্বীকৃত হয় নাই যেমন জড় পরমাণু রূপাদির বিনাশোৎপাদসম্মতরূপে জড়জগতের সৃষ্টি মানা হইয়াছে, তেমন প্রোক্তসূক্ষ্ম-চৈতন্যের বিনাশোৎপাদসম্মতরূপেই চেতন-জগতের সৃষ্টি এই মতে স্বীকৃত হইয়াছে। এই কারণেই উক্ত তত্ত্বগুলিকে পরমাণু বলা হয় যেহেতু উহা অবিভজ্যমান সূক্ষ্মাংশ এবং যেহেতু এইগুলি নিত্য কোনও দ্রব্য নহে এই কারণে আরম্ভ বাদের হিসাবে এই তত্ত্বসমূহ পরমাণু নহে। সাংখ্যের গুণ ধর্মাদি-রহিত চেতন-পুরুষ যেমন অনুপযোগী পদার্থ তেমন উৎপাদবিনাশশীল রূপ-রসাদিগুণের আশ্রয়ীভূত নিত্য দ্রব্য পদার্থও সর্বথা অনুপযোগী। ঐ গুণগুলির বিনাশোৎপাদধারা হইতেই সমস্ত ব্যবহার নির্বাহ হইয়া যায়। এই সব নানা যুক্তি দেখাইয়া ইঁহারা আশ্রয়ীভূত পৃথক্ দ্রব্য মানেন নাই। আরম্ভ-বাদীরা যেমন উপাদান-দ্রব্যের কার্যে অস্বয় স্বীকার করেন অর্থাৎ উপাদানে আশ্রিত হইয়াই দ্রব্যাদি কার্য-জাত উৎপন্ন হয় বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন; ইঁহারা কিন্তু ঐরূপ বলেন না। পূর্ব পূর্ব রূপাদি উপাদান-ক্ষণের বিনাশেই পর পর রূপাদি-কার্যক্ষণ উৎপন্ন হয় বলিয়াই ইঁহারা মানেন। অর্থাৎ বিনাশোন্মুখ পূর্ব পূর্ব পরিণাম-ক্ষণের অন্তিমমাত্র হইতেই উত্তরোত্তর পরিণাম-ক্ষণ নিরাধারই উৎপন্ন হইতে থাকে ইহাই ইঁহারা বলেন। পরমাণু-বাদী বা পরিণাম-বাদী না হইয়াও ইঁহারা ঐ ঐ টং-এই বাক্যবিজ্ঞাসে নিরাধার উৎপত্তি মানিয়াছেন।

অনেকান্ত-বাদিগণ এই স্থূলদৃশ্য জগৎ ছাড়া দুই প্রকার সূক্ষ্মতত্ত্ব স্বীকার করিয়াছেন। ঐ সূক্ষ্মতত্ত্বগুলির একাংশ জড় ও অপর অংশ চেতন। এই পরিদৃশ্যমান স্থূল জড়জগৎ প্রোক্ত সূক্ষ্মজড়-তত্ত্বেরই কার্য বা রূপান্তর। সূক্ষ্মজড়তত্ত্বসমূহ স্থায়, বৈশেষিক বা পূর্ববর্তীমাংসার পরমাণুর স্থানান্তিবিহীন। অবশ্যই ইঁহারা স্বসিদ্ধান্তিত সূক্ষ্মতত্ত্বগুলিকে স্থায়াদি-সম্মত পরমাণু হইতেও সূক্ষ্ম বলিতে চাছেন। অনেকান্ত-বাদিগণ সূক্ষ্ম অথচ নিত্য পরমাণু স্বীকার করিয়াও পরিণাম-বাদী। সাংখ্য, বোণ, বা চরকাদির স্থায় স্থূল জগৎকে ইঁহারা ঐ সূক্ষ্ম জড়তত্ত্বেরই পরিণাম বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন।

কিন্তু এই পরিণাম-বাদের সহিত সাংখ্যাদিসম্মত পরিণাম-বাদের অনেক বৈলক্ষণ্য রহিয়াছে। সাংখ্যাদি দর্শনে চেতনের পরিণাম স্বীকার করা হয় নাই। এবং চেতনকে তাঁহারা চৈতন্যগুণের আশ্রয়ীভূত দ্রব্য-হিসাবে মানেন নাই। স্বপ্রকাশ চিৎই তাঁহাদের মতে চেতন। এই মতে জড়বস্তুর স্থায় চেতন-তত্ত্বের পরিণাম স্বীকৃত হইয়াছে। বিশেষতঃ পরিণাম-বাদ-হিসাবে সাংখ্যাদি দর্শনে যেমন অসৎ কার্যের উৎপত্তি অস্বীকৃত হইয়াছে, এই অনেকান্ত-বাদে অসৎ কার্যেরও উৎপত্তি মানা হইয়াছে। এবং চেতনকে ইঁহারা চৈতন্যগুণের আশ্রয়ীভূত দ্রব্য-হিসাবেই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। পরমাণু-দ্রব্যের এবং উৎপত্তির পূর্বের ও বিনাশের অনন্তর কার্যের অসত্তাও স্বীকার করায় ইঁহারা আরম্ভ-বাদেও সর্বথা অনাস্তবান্ নহেন। অর্থাৎ অনেকান্ত-বাদিগণ উপাদান-কারণে উৎপত্তির পূর্ব কার্যের সত্তা এবং অসত্তা এই দুইই মানেন। অভিপ্রায় এই যে, কটক, বলয়াদির উপাদান সুবর্ণে উৎপত্তির পূর্বের ও কটক, বলয়াদি প্রয়োজকশক্তি অবশ্যই আছে। অস্থখা উহা হইতে কটক, বলয়াদি হইত না। অতএব উৎপত্তির পূর্বেরও সুবর্ণে শক্তিরূপে বা কারণরূপে কটক-বলয়াদি ছিলই বলিতে হইবে। এইরূপে শক্তি-হিসাবে সৎ হইলেও সামগ্রী উপস্থিত হওয়ার পূর্বের কটক-বলয়াদির আবির্ভাব বা উৎপত্তি না হওয়ার উহা স্থূলরূপে কারণে অসৎও বাস্তবিকই। তুল্য যুক্তিতে বিনাশের পরেও কার্যের সত্তা ও অসত্তা বুঝিতে হইবে। এবং অবয়বীকে ইঁহারা কেবল পরমাণু পুঞ্জাত্মকও বলেন না বা কেবল অপূর্ব অবয়বীও বলেন না। পুঞ্জাত্মকতা এবং অপূর্বতা এই উভয়বস্থাই ইঁহারা স্বীকার করেন। এই কারণেই ইঁহারা একান্ত-বাদী নহেন, পরন্তু অনেকান্ত-বাদী। ইঁহারা বিবর্ত-বাদ ও প্রতীত্যসমুৎপাদ-বাদকে সর্বথাই উপেক্ষা করিয়াছেন। বস্তুমাত্রেরই পরিণামি-স্থিরতা স্বীকার করায় ইঁহারা প্রতীত্য-সমুৎপাদ-বাদে এবং জড় ও চেতনের তুল্য-ভাবে পারমার্থিকতা মানায় বিবর্ত-বাদে বিশ্বাসী নহেন। অনেকান্ত-বাদে চেতনের বহুত্ব স্বীকৃত হইলেও সাংখ্য, যোগ, স্থায়, বৈশেষিক, পূর্ববসীমাংসা বা চরকের স্বীকৃত চেতন অপেক্ষা এই চেতনের অনেক পার্থক্য রহিয়াছে। যেমন ঐ সব মতে চেতনকে বিভূ বলা হইয়াছে। অনেকান্ত-বাদে কিন্তু তেমন চেতনের বিভূত্ব মানা হয় নাই। কোনও কোনও বৈষ্ণব-সিদ্ধান্তে যেমন চেতনের অণুত্ব মানা হইয়াছে এই মতে কিন্তু চেতন তেমন অণুও নহে। জৈনাভিমত সমস্ত চেতন দ্রব্যই মধ্যমপরিমাণ এবং সংকোচ বিকাশবান্। স্থায় বৈশেষিকাদি মতে যেমন আত্মত্ব বা চেতনা সমান-ভাবে থাকিলেও জীব এবং ঈশ্বরের আত্যন্ত ভেদ মানা হইয়াছে, এই মতে তেমন ভাবে জীব ও ঈশ্বরের আত্যন্তিক ভেদ মানা হয় নাই। ইঁহারা বলেন যে প্রত্যেক জীবেরই ঈশ্বরশক্তি বিদ্যমান রহিয়াছে, সাধন-শক্তির দ্বারা ঐ শক্তির বিকাশে সকলেই ঈশ্বর হইতে পারেন সর্বজ্ঞ সর্বশক্তিমান্ হইতে পারেন। কাজেই স্থায়বৈশেষিকাদির স্থায় ইঁহারা পরমাত্মার একত্ব-বাদী নহেন। অতএব দেখা যাইতেছে

যে কেবল আরম্ভ-বাদে বা কেবল পরিণাম-বাদে আশ্রয় না থাকায় এবং উভয়েরই কথঞ্চিৎ সমাবেশ থাকায় ইঁহারা অনেকান্ত-বাদী।

পূর্বপ্রদর্শিত প্রণালীতে অপরাপর দর্শনের প্রমেয়ত্বের সহিত একত্র বিচার করিলে প্রমেয়ত্ব-নিরূপণে জৈনদর্শনের অনেকান্ত-বাদিতা আমরা যেমন বুঝিতে পারি, তেমনই প্রমাণত্বের বিশ্লেষণেও জৈনমতের অনেকান্ত-পক্ষপাত আমরা অবধারণ করিতে পারি।

ভারতীয় দর্শনের বিভিন্ন মত-বাদে প্রমাণ-শক্তি যে ভাবে পরীক্ষিত হইয়াছে তাহাতে ঐ মত-বাদগুলিকে আমরা প্রধানতঃ পাঁচ ভাগে বিভক্ত করিয়া দৈখিতে চেষ্টা করিব। বোধ হয় ইহাতেই সব মত সংগৃহীত হইবে। প্রথম, ইন্দ্রিয়-পক্ষপাত, দ্বিতীয়, অনিন্দ্রিয়-পক্ষপাত, তৃতীয়, উভয়-পক্ষপাত, চতুর্থ, আগম-পক্ষপাত, পঞ্চম, উপপ্লাব-পক্ষপাত।

ইন্দ্রিয়-পক্ষপাতীরা বলেন যে প্রমাণ-শক্তিমাত্রই ইন্দ্রিয়ের উপর সর্বতোভাবে নির্ভরশীল। মন ইন্দ্রিয়ের সাহায্য ব্যতিরেকে স্বতন্ত্রভাবে কোনও বিষয়ের যথা যথা অবধারণই করিতে পারে না। উহা সর্বথা ইন্দ্রিয়েরই অনুগমন করিয়া বাহ্য করিবার করে। যেখানে ইন্দ্রিয়ের গতিবিধি নাই অর্থাৎ ইন্দ্রিয়াতীত এমন কোনও বস্তুই যথার্থতঃ নাই যেগুলিকে আমরা ইন্দ্রিয়-সাহায্য ব্যতিরেকেই মনঃসামর্থ্যের দ্বারা বুঝিতে পারি। চার্বাক-সম্প্রদায়ই এই মতে আস্থাবান। পূর্বোক্ত নিরূপণের কলে ইহা বুঝিলে বোধ হয় ভুলই হইবে যে চার্বাকগণ অনুমান বা শব্দাধীন যে সর্বদা জ্ঞান হয় তাহাই মানেন না। পরন্তু ঐরূপ জ্ঞানের দ্বারা বস্তুর সম্ভাবনামাত্রই হইয়া থাকে, অবধারণ হয় না। যতক্ষণ পর্য্যন্ত না ঐন্দ্রিয়িক জ্ঞানের দ্বারা আনুমানিকাদি জ্ঞানের সংবাদ না হয় ততক্ষণ পর্য্যন্ত ঐ আনুমানিকাদি জ্ঞান বস্তু সাধনে অক্ষমই থাকিয়া যায়। কাজেই অতীন্দ্রিয় বস্তুবিষয়ক জ্ঞানের ঐন্দ্রিয়িক সংবাদ হয় না বলিয়াই অতীন্দ্রিয় বস্তুকে তত্ত্ব-হিসাবে চার্বাকগণ গ্রহণ করিতে রাজী নহেন। ইহাই ইন্দ্রিয়-পক্ষপাতী চার্বাকগণ বলিয়া থাকিবেন বলিয়া আমাদের মনে হয়। অনুমান বা শব্দাদির দ্বারা কোনও জ্ঞানই আদৌ হয় না এই বা চার্বাকের মত-হিসাবে বিদ্বৎসম্প্রদায়ে প্রচলিত আছে তাহা ঠিক ঠিক চার্বাকের অভিপ্রায় বলিয়া আমাদের মনে হয় না। ঐরূপভাবে প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ আনুমানিকাদি জ্ঞানের অপলাপী হইলে চার্বাকের প্রত্যক্ষমাত্র প্রামাণ্য-বাদই স্বব্যঘাত দোষে দুষ্ট হইয়া পড়ে। সুতরাং এমন কিছু কোন দার্শনিক বলিতে পারেন না বাহ্য অতি সহজেই ব্যাহত হইয়া যায়। প্রোক্তধারণার বশবর্তী হইয়াই আমি এই ভাবে চার্বাক মতের উপস্থাপন করিলাম। সুধী-সমাজ অবশ্যই বিচার করিবেন। কলে ইহাই পর্য্যবসিত হইল যে, যে সকল আনুমানিকাদি জ্ঞানে প্রত্যক্ষের অর্থাৎ ঐন্দ্রিয়িক জ্ঞানের সংবাদ আছে এমন আনুমানিকাদি জ্ঞানের প্রামাণ্যও চার্বাক-সম্প্রদায় মানেন।

অনিশ্চিত পক্ষপাত-বাদের আমরা এই ভাবে ব্যাখ্যা করিতে পারি যে, বাস্তবিক পক্ষে ইন্দ্রিয়ের দ্বারা সাক্ষাৎ কোনও জ্ঞানই উৎপন্ন হয় না পরন্তু প্রত্যক্ষ-স্থলে ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে অন্তঃকরণ বা চিত্তই জ্ঞানরূপে পরিণাম প্রাপ্ত হয়। ইন্দ্রিয় কেবল দ্বার-স্বরূপে চিত্তের বহির্নির্দেশগমনে অর্থাৎ বাহ্যবিশয়ের সহিত চিত্তের সন্নির্ঘর্ষে সহায়তা করে। চিত্তই বিষয়াকারে পরিণাম প্রাপ্ত হইয়া জ্ঞান-সংজ্ঞায় অভিহিত হয়। অনুমান বা শব্দাদি স্থলে চিত্তের এই বিষয়াকার পরিণামে ইন্দ্রিয়ের সাহায্যও অপেক্ষিত নহে। সাংখ্য, পাতঞ্জল, বিজ্ঞান-বাদ, শূন্য-বাদ ও বিবর্ত-বাদেই এই অনিশ্চিত পক্ষপাত স্বীকৃত হইয়াছে। ইহাদের মধ্যে বাহ্যবস্তুর পারমার্থিকতাবাদী সাংখ্য বা পাতঞ্জল মতে যদিও ইন্দ্রিয়-সাপেক্ষ চিত্তবৃত্তিরূপ জ্ঞানের ঘটপটাদি-বিশয়ে যথার্থতঃ প্রামাণ্য স্বীকৃত হইয়াছে তথাপি কিন্তু বিজ্ঞান-বাদ, শূন্য-বাদ বা বিবর্ত-বাদে ইন্দ্রিয়ের সাহায্য-প্রাপ্ত জ্ঞানে বাস্তবিক প্রামাণ্য স্বীকার করা হয় নাই, ব্যবহারিক প্রামাণ্যই স্বীকৃত হইয়াছে। প্রথমোক্ত মতে বাহ্যাস্তিত্ব এবং দ্বিতীয় মতে কাহারও অস্তিত্ব স্বীকৃত না হওয়ায় ইন্দ্রিয়-সাহায্যে উৎপন্ন জ্ঞান যথা যথা স্বরূপ প্রকাশে সর্বথাই অক্ষম। উহা যাহার যাহা তত্ত্ব নহে তাহাই তাহাতে প্রকাশ করে, ইন্দ্রিয় জন্ম ঘটপটাদি বিষয়কজ্ঞানে উহাদের বাহ্য বা অস্তিত্বই প্রকাশিত হয় আস্তরত্ব অর্থাৎ জ্ঞানাকারতা বা শূন্যত্ব আদৌ প্রকাশিতই হয় না। কাজেই ব্যবহারে প্রামাণ্য থাকিলেও পরমার্থতঃ ঐ জাতীয় জ্ঞানের কোনও প্রামাণ্যই নাই। শেষোক্ত মতবাদীরা বলেন যে অনাক্স বস্তুর মিথ্যাত্ব-নিবন্ধন ইন্দ্রিয়ের সহায়তায় উৎপন্ন যে ঘটপটাদি অনাক্স বস্তুবিষয়ক জ্ঞান তাহার ব্যবহারে প্রামাণ্য থাকিলেও পরমার্থতঃ প্রামাণ্য নাই। কারণ পরমার্থতঃ অনাক্স বস্তুও চিৎস্বরূপই চিৎসত্তারিত্ত্ব কোনও সত্তাই উহাতে নাই। অথচ ইন্দ্রিয়জন্ম জ্ঞানে উহা চিৎতিরিত্ত্ব বস্তু-হিসাবেই প্রকাশিত হয়। এই মতব্রয়েই সাধনাদিসম্পন্ন বিশুদ্ধান্তঃকরণ বৃত্তিরূপ জ্ঞানেরই বস্তুর যথার্থ স্বরূপ প্রকাশত্বনিবন্ধন বাস্তব প্রামাণ্য স্বীকৃত হইয়াছে। ঐরূপ জ্ঞানে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের কোনও সামর্থ্যই নাই। বিজ্ঞানবাদী বলেন যে, সাধনসম্পন্ন চিত্তের দ্বারাই ঘটপটাদির জ্ঞানাকারতা অপরোক্ষভাবে অনুভূত উহাতে ইন্দ্রিয় বিকল উহার পক্ষ। শূন্যবাদী বলিয়াছেন বিশুদ্ধচিত্তের দ্বারা সর্ববিশুদ্ধের অপরোক্ষানুভূতি হয় অলপ নহে। উহাতে ইন্দ্রিয় কিছুই করিতে পারে না। বিবর্ত-বাদিগণ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে মনন ও নিদিধ্যাসনরূপ অজ্ঞতায়ুক্ত যে বেদান্তবাক্যের বিচার ইহাই চরম সাধন, এই সাধনসম্পন্ন চিত্তেরই ব্রহ্মাত্ম্যপ্রত্যক্ষ সাধার্থ্য আছে। জীবের ব্রহ্মাত্ম্যই পারমার্থিক সত্য। উহা কখনও বাধা প্রাপ্ত হয় না। প্রোক্তসাধনসম্পন্ন বিশুদ্ধচিত্তই “তত্ত্বমসী”দি মহাবাক্যের সাহায্যে অদ্বয় পরিবর্তাকারে পরিণাম প্রাপ্ত হয়। উহাই যথার্থ তত্ত্বের প্রকাশক অজ্ঞান বশুনের দ্বারা, এবং তখনই চিত্ত জগতের মিথ্যাব্যবধারণে সমর্থ হয়। সুতরাং এই মতেও ইন্দ্রিয় জন্ম জ্ঞানের ব্যবহারিক প্রামাণ্য ভিন্ন অপর কোনও প্রামাণ্য স্বীকৃত হয় নাই।

উভয়পক্ষপাতীরা বলেন যে, ইন্দ্রিয়জ্ঞ জ্ঞানের যেমন তত্ত্বাবধারণসামর্থ্য আছে, তেমন সাধনশুদ্ধচিত্তেরও তত্ত্বাবধারণে পূর্ণসামর্থ্য বিস্তারিত রহিয়াছে। এমন কি ক্যান্ডি পক্ষধর্মভাবিষিষ্ট সঙ্কেত বা অঙ্গুষ্ঠাবাক্য জন্ম যে সমস্ত জ্ঞান আমাদের হয় ইন্দ্রিয় জ্ঞ জ্ঞানের সংবাদ তাহাতে না থাকিলেও ঐ সকল জ্ঞানের তত্ত্বাবধারণ সামর্থ্যের অণুমাাত্রও ন্যূনতা নাই। স্থলবিশেষে ইন্দ্রিয়জ্ঞ জ্ঞান প্রযুক্তি-সামর্থ্য রহিত হইয়া তত্ত্বাবধারণে অক্ষম হইলেও ইন্দ্রিয়ের আদৌ তত্ত্বাবধারণ-সামর্থ্যই নাই ইহা যেমন ঠিক নহে তেমন স্থল-বিশেষে হেতু বা বাক্য জ্ঞ জ্ঞানের অসমর্থ প্রবর্তকধনিবন্ধন তত্ত্বাবধারণ-সামর্থ্য না থাকিলেও অনুমান বা শব্দজ্ঞানের আদৌ পারমার্থিক তত্ত্বাবধারণ-সামর্থ্য নাই এরূপ পক্ষপাতও ঠিক নহে। কারণ উভয়েরই তত্ত্বাবধারণের সামর্থ্য স্থল-বিশেষে অনুভবসিদ্ধ। বোগজ ধর্মসম্বন্ধ চিন্তের দ্বারা সূক্ষ্ম, ব্যবহিত, বিপ্রকৃষ্ট, অতীত বা অনাগত বস্তু-সম্বন্ধে যে প্রত্যক্ষানুভব হইয়া থাকে সাধারণ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়গুলি তাহাতে সর্বথা অসমর্থ বা পঙ্গু হইলেও ঐ সকল জ্ঞান তত্ত্বাবধারণে আশ্চর্যজনক সামর্থ্যবান্ হয়, বৈশেষিক, পূর্ববীমাংসক, সাংখ্য, বোগ, সৌত্রাস্তিক ও বৈভাষিকগণ এই উভয় পক্ষপাত সমর্থন করেন। ইঁহাদের মধ্যে কেহ কেহ যদিও চিন্তের বিষয়াকার পরিণাম বিশেষকেই জ্ঞান বলিয়া থাকেন এবং এই অংশে ইঁহারা বিবর্ত-বাদ বা বিজ্ঞান-বাদের সঙ্গে সমানই; তথাপি সাংখ্য ও বোগসম্প্রদায়কে আমরা উভয় পক্ষপাতীই বলিব। কারণ এই উভয় মতেই জ্ঞান বা বৈশেষিকের মত বাহ্য ও অভ্যন্তর এই দ্বিবিধ বস্তুরই অস্তিত্ব স্বীকৃত হওয়ায় চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় সাপেক্ষজ্ঞানে ঘটপটাদি বস্তুর যে স্বরূপ প্রকাশিত হয়, সেই স্বরূপেও ঐ সকল বস্তুর পারমার্থিকতা অনস্বীকৃত নহে। সুতরাং ইন্দ্রিয়জ্ঞ জ্ঞানে বস্তুর বিকৃত স্বরূপই প্রকাশ পায় এবং ইন্দ্রিয়গুলি কেবল খোকাবাজীই করে এরূপ ইঁহারা বলেন না। পূর্বোক্ত উভয়-পক্ষপাতীদিগের মধ্যে জ্ঞান, বৈশেষিক ও বোগসম্প্রদায়ে সর্বজ্ঞ সর্বশক্তিমান এবং জীব হইতে সম্পূর্ণ পৃথক ঈশ্বর বা পরমাত্মা স্বীকৃত হইয়াছে। পরমাত্মার ঐ সর্বজ্ঞতা স্বাভাবিক অর্থাৎ কোনও কারণবিশেষের সাহায্যে ঈশ্বর সর্বজ্ঞ নহেন কিন্তু স্বতঃই তিনি সর্বজ্ঞ। অতএব এই ঈশ্বরীয় নিত্য সর্বজ্ঞতাকে যদি আমরা স্বতন্ত্র বা আত্ম-তন্ত্র বলি তাহাতেও বোধসিদ্ধান্তে হানি হইবে না। এইরূপ নিত্য অর্থাৎ স্বভাবসিদ্ধ বা আত্ম-তন্ত্র কোনও জ্ঞান সাংখ্যমতে স্বীকৃত নহে এবং অপরাপর মতেও জীবে ঐরূপ স্বাভাবিক জ্ঞান মানা হয় নাই।

আমরা তাঁহাদিগকেই আগম-পক্ষপাতী বলিতেছি যাঁহারা এমন কোনও বস্তু স্বীকার করেন যে বস্তু কেবল শব্দ-প্রমাণের সাহায্যেই জানা যায়, অপরাপর সকল প্রমাণই তাহাতে পঙ্গু। প্রধানতঃ পূর্ববীমাংসা ও বিবর্ত-বাদী সম্প্রদায়কে আমরা আগম-পক্ষপাতী বলিতে পারি। কারণ বীমাংসকগণ শুভাশুভ কর্ম জন্ম ধর্ম্মাধর্ম্মকে বেদমাত্র প্রমাণরম্য বলিয়াছেন এবং বিবর্ত-বাদীরা ধর্ম্মাধর্ম্মের জ্ঞান জন্ম বস্তুকেও শব্দমাত্র

প্রমাণগম্যই বলিয়াছেন। অভিপ্রায় এই যে, ত্রাসহতা বা পরদার গমনাদি অশুভ-
কর্মের অনুষ্ঠান করিলে যে অনুষ্ঠাতা জীবের কোনও অধর্ম অর্থাৎ অশুভসংস্কার
নিশেষ উৎপন্ন হয় অথবা জ্যোতির্কোম অশ্বমেধাদি শুভকর্ম বাগবজ্ঞের অনুষ্ঠান করিলে
যে অনুষ্ঠাতা পুরুষের ধর্ম অর্থাৎ স্বর্গাদিকলক শুভসংস্কার বিশেষ উৎপন্ন হইয়া থাকে
ইহা কেহই উপদেশবাক্য ছাড়া নিজ বুদ্ধিবলে কখনও বুঝিতে পারেন না। কেবল
“ত্ৰাস্মাণো ন হন্তব্যঃ” “পরদারারগচ্ছেৎ” “স্বর্গকামোহস্বমেধেন যজ্ঞেত” ইত্যাদি শ্রোত-
স্মার্ত উপদেশ-বাক্যের সাহায্যেই লোক বুঝিতে পারে যে ঐগুলি ধর্ম্মাধর্ম্মের হেতু।
ঐরূপ অনুষ্ঠাতা পুরুষের পাশ পুণ্য হয়। ঐরূপ সচ্চিদানন্দময় পরব্রহ্মের জ্ঞানও
বেদান্তবাক্যের দ্বারা হইয়া থাকে এবং বাক্যাতিরিক্ত সকল প্রমাণই ঐরূপ বস্তুর
অবধারণে অক্ষম বলিয়া নিবর্ত্ত-বাদিগণ ত্রাস্মাত্মকেও বাক্যমাত্রপ্রমাণগম্যই বলিয়াছেন।
এ বিষয়ে বাচস্পতিমিশ্রের মতকে আমরা বেদান্তের মত বলি না। উহা তাঁহার মনমাসিক,
তিনি বলিয়াছেন ইহাই আমাদের ধারণা। শ্রায় বা বৈশেষিক সম্প্রদায় শব্দমাত্র
প্রমাণাধিগম্য কোনও বস্তু মানেন কি না সেই বিচারের ইহা স্থল নহে। কারণ উহা
অত্যন্ত বিস্তৃত হইবে। তবে এ স্থলে এইমাত্রই আমি বলিতেছি যে, শ্রায় বা বৈশেষিক
সম্প্রদায়ও ধর্ম্মাধর্ম্মে শব্দমাত্রেরই প্রামাণ্য স্বীকার করিয়াছেন। কারণ প্রত্যেক
প্রমাণেরই খাস নিজের একটা বিষয় থাকে। অত্যাধা অনুবাদকমাত্রই হইয়া যায়।
সংক্ষেপতঃ এই হইল আগম পক্ষপাত-বাদের পরিচয়।

প্রমাণোপপ্লব-পক্ষপাত বলিতে ইহাই বুঝিতে হইবে যে, ইন্দ্রিয় বা তত্ত্বের
অনুমান, আগমাদি কোনও প্রমাণেরই এমন সামর্থ্য নাই যে, উহার বাধা-রহিত জ্ঞান
জন্মাইতে পারে। কারণ যেরূপভাবে যাহাই বুদ্ধিস্ব হউক না কেন বিরোধী দৃষ্টিভঙ্গী
অবলম্বন করিয়া বিচার করিলে তাহাতে বাধা উপস্থিত হইবেই। সুতরাং প্রত্যেক
প্রমাণই বস্তুর তত্ত্বাবধারণে পঙ্গু। কেবল পঙ্গুই নহে পরন্তু প্রভারণাপরায়ণ। ইহাই
সংক্ষেপতঃ উপপ্লব-বাদীদের কথা। ইহার চার্ব্বাকেরই এক শাখার অন্তর্গত। তদ্ব্যগ্ণি
কৃত “তত্ত্বোপপ্লব” গ্রন্থে এই মতের বিস্তৃত বিবরণ রহিয়াছে। বিশেষ জিন্দাসু তাহা
হইতেই জানিতে পারিবেন।

এই যে পাঁচ প্রকারে প্রমাণ-সামর্থ্যের বিভাগ প্রদর্শিত হইল ইহাদের মধ্যে
উভয় পক্ষপাতই জৈন-দর্শনের অর্থাৎ অনেকান্ত-বাদের নিজ সিদ্ধান্ত। এই মতে ঘট-
পটাদি বাহ্যবস্তুর এবং জ্ঞান, স্থখ, দুঃখাদি আভ্যন্তর বস্তু এই উভয়বিধ বস্তুরই
পারমাণ্বিকতা সমর্থিত থাকায় ইন্দ্রিয়জ্ঞান জ্ঞান এবং ইন্দ্রিয়-নিরপেক্ষ মনোমাত্র জ্ঞান জ্ঞান
এই দুই-এরই বস্তুর পারমাণ্বিক তত্ত্বপ্রকাশে সামর্থ্য স্বীকৃত হইয়াছে। বিশেষতঃ স্ব স্ব
আগমিক সাধনসম্পন্ন মনের অশু কোনও কিছুর সাহায্য নিরপেক্ষভাবেই কি বাহ্য কি
আভ্যন্তর সমস্ত পদার্থের পারমাণ্বিক তত্ত্বাবলম্বন-সামর্থ্য নিরক্ষুণ্ণভাবেই মানা হইয়াছে।

জ্ঞায় বা বৈশেষিক সম্মত ঈশ্বরীয় আত্মতত্ত্ব সর্বব্জতার জ্ঞায় এই মতেও সাধন-সিদ্ধির উচ্চ সীমায় আত্মমাত্র তত্ত্বসর্বব্জতা সিদ্ধান্তিত হইয়াছে। এই বিষয়ে জ্ঞায় বা বৈশেষিকের সহিত অনেকান্ত-বাদের পার্থক্য এই যে, প্রথমোক্ত মতে কেবল ঈশ্বরেরই আত্মতত্ত্ব সর্বব্জতা সর্ববশক্তিমত্তা মানা হইয়াছে, কিন্তু জীবের উহা স্বীকৃত হয় নাই। জীব সাধন-সিদ্ধির যতই উচ্চ হইতে উচ্চতরাদি অবস্থায় উন্নীত হউক না কেন উহার স্বতন্ত্র সর্বব্জতা বা সর্ববশক্তিমত্তা আসে না। অনেকান্ত-বাদীরা প্রত্যেক জীবেরই এই জাতীয় প্রসুপ্ত সামর্থ্য স্বীকার করিয়াছেন। সাধন-সিদ্ধির উচ্চতরভূমিতে অৱস্থিত হইতে পারিলেই ঐ প্রসুপ্ত স্বতন্ত্র সর্বব্জত্বাদি জীবের কুটিয়া উঠে ও তখন জীক্শ্বতন্ত্র সর্বব্জ হয়। সুতরাং জ্ঞায়াদি মতে যেমন একেশ্বর-বাদ স্থাপিত আছে, এই মতে তাহা নহে। কারণ সাধন-সিদ্ধির চরম সীমায় প্রত্যেক জীবেরই নিরঙ্কুশ ঐশ্বর্য্য (বাহ্য পূর্ব্ব হইতেই নিজের মধ্যে লুকায়িত বা প্রসুপ্ত ছিল) প্রস্ফুটিত হয়, প্রত্যেক জীবই তখন ঈশ্বর হইয়া থাকে বলিয়াই অনেকান্ত-বাদিগণ অঙ্গীকার করিয়াছেন পূর্ব্বমীমাংসক বা অদ্বৈতবাদী যেমন ধর্ম্মাধর্ম্ম বা ব্রহ্মবিষয়ে আগম-পক্ষপাতী, অনেকান্ত-বাদীরা কিন্তু সেরূপ আগম পক্ষপাত কোনও বিষয়েই স্বীকার করেন নাই। ইঁহারা সাধনসিদ্ধ মনের সর্ববিষয়েই নিরঙ্কুশ সামর্থ্য্য অঙ্গীকার করিয়াছেন এবং সিদ্ধাবস্থায় আত্ম-সামর্থ্য্যের ত কথাই নাই।

আয়ুর্বেদে তত্ত্বজিজ্ঞাসা

অধ্যাপক শ্রীভারাপদ চৌধুরী, এম.এ., বি.এল., সি-এচ.ডি.

[পূর্বাঙ্কবৃত্তি]

গর্ভাবক্রান্তি-প্রকরণে (৩৩৪) উক্ত হইয়াছে : “সেই মুহূর্তেই দৈবসম্বন্ধ-হেতু ক্ষেত্রজ, বেদরিতা*, স্পষ্টা, ব্রাতা, ব্রজা, শ্রোতা, রসমিতা, পুরুষ, স্রষ্টা, গম্ভা, সাকী, ধাতা, বস্তা, ‘মিনি’, ‘কে’, ‘তিনি’* ইত্যাদি পর্যায়বাচক নাম আত্মা দ্বারা বাঁহাকে অভিহিত করা হয়, সেই অক্ষয়, অবায়, অচিন্ত্য, সৰ্ব, রজঃ ও ভ্রমঃ এবং দৈব, আত্মর ও অপর ভাবের সহিত* সংস্কৃত হইয়া সূক্ষ্ম লিঙ্গ-শরীরের সহিত গর্ভাশয়ে উপস্থিত হন,—বায়ুকর্তৃক প্রেরিত হইয়া গর্ভাশয়ে প্রবেশ করেন ও অবস্থান করেন।” অজপ্রত্যজাদির পুঙ্খানুপুঙ্খ বিবরণ দিয়া এবং তদ্বিষয়ে সম্যক জ্ঞানলাভের জন্ত শব্দব্যবচ্ছেদের উপদেশ দিয়া এই আত্মার সম্বন্ধে বলিতেছেন (৩৫৫) : “শরীরে চক্ষু দ্বারা সূক্ষ্মতম বিভূকে দেখিতে পাওয়া যায় না ; বাঁহাদের জ্ঞানরূপ চক্ষু এবং বাঁহাদের তপোরূপ চক্ষু আছে তাঁহারা দেখিতে পান।” একস্থলে (৩৩৩) ইন্দ্রিয়, জ্ঞান, বিজ্ঞান, আয়ু এবং সৃষ্টিঃখাদিকে আত্মজ বলিয়াছেন। তৎপ্রসঙ্গে উল্লেখ বলেন* : ‘আত্মজ’ বলিতে ‘আত্মসম্মিধানজাত’ বুঝিতে

১ ততোহয়ীমোমসংযোগাং সংজ্ঞামানো গর্ভাশয়মুপগততে ক্ষেত্রজো বেদরিতা স্পষ্টা ব্রাতা ব্রজা শ্রোতা রসমিতা পুরুষঃ স্রষ্টা গম্ভা সাকী ধাতা বস্তা যঃ কোহসাবিতোবমাদিতিঃ পর্যায়বাচকৈর্নামভিরভিধীয়তে দৈবসংযোগাদক্ষরো-
হব্যাহোহচিন্ত্যো ভূতান্ননা সহায়কঃ সম্বরজন্তুমোভির্দৈবাহরৈরপরৈশ্চ ভাবৈর্বাযুনাভিঃপ্রেরমাণো গর্ভাশয়মুপবিষ্টাবতিষ্ঠতে।

২ ‘বেদরিতা মনসো জ্ঞাপরিতা। ইন্দ্রিয়াণাং চ পঞ্চানাময়মেব জ্ঞাপক ইতি দর্শয়ামহ—স্রষ্টেত্যাদি।...অস্ত কৰ্মপুরুষন্ত নিরাধারাং স্থিতিঃ নিরাহুর্ভামহ—পুরুষ ইতি ; পুন্নি ভৌতিক শরীরে বসতীতি পুরুষঃ।...স্রষ্টা চেতনাবাগেন তৈশ্চব কতৃৎবাং।...গম্ভা সংসরণীলঃ। তথা সাকী জ্ঞাতাং। ধাতা শরীরাদিসংযোগধারণহেতুৎবাং। বস্তা বস্তায়মেব, এতেন কর্মেইন্দ্রিয়াণামপি বচনানানবিহরণোৎসর্গানন্দেষরমেব হেতুঃ।’—উল্লেখ।

৩ ‘যঃ কঃ ইতি সর্বনামপদময়ং তন্ত দুর্বোধমজ্ঞাপনার্থম্। অসাবিতি সর্বনামপদং তন্ত সর্বগতম্ সদ্গুণপদিত্বম্ চ জ্ঞাপরতি।’—উল্লেখ।

৪ উল্লেখের মতে ‘দৈবাণি ভাব কতৃক বায়ুদ্বারা প্রেরিত হইয়া’ ইত্যাদি : ভাবঃ সম্বৎ মন ইত্যর্থঃ ; তেন দেবানীনাং সপ্তানাং সপ্তভিঃ সাত্বিকৈর্ভাবৈঃ, অহরানীনাং ষাণ্ণাং ষড়্ভিঃ রাজসৈর্ভাবৈঃ, অপরৈশ্চ পশাদিঃ স্রষ্টাভিত্ত্যামসৈর্ভাবৈঃ। সম্বন্ত চ মনঃপর্বাশয় প্রেরকম্ তদ্ব্যক্তের প্রতিপাদিতম্। তদ্ব্যক্ত চরকে—“অস্তি ধ্বংস সম্ভোগপাদ্যকং যজ্ঞীবন্মূক শরীরোপাভি-
সংযোজ্যতি” (চসং. ৪৩১১)।

৫ ন শক্যম্ভূষা স্রষ্টাং দেহে হৃদয়ভবো বিভূঃ। বৃহত্তে জ্ঞানচকুর্ভিত্তপশ্চকুর্ভিরেব চ।

৬ আয়ুজানীতি আত্মসম্মিধানজাতানি, ন হ্যায়তো জাতানি, আত্মনো নির্বিকারন্ত বিকারজনকত্বাভাবাৎ একুতি-
জাতানুপপত্তেঃ ; বাতাবিকপ্রকৃতিভাবে চ যোক্ষানুপপত্তিঃ, তন্ত হি তৎস্বভাবয়ে ভাবজ্ঞাপরিতাজাত্যংবাং।

হইবে, ‘আত্মা হইতে জাত’ বুঝা ঠিক হইবে না, কারণ নির্বিকার আত্মা বিকারের জনক হইতে পারেন না বলিয়া কিছুই প্রকৃতি হইতে পারেন না; তাঁহার প্রকৃতিভাব স্বাভাবিক হইলে মোক্ষ সম্ভবপর হইত না, কারণ তাহাই তাঁহার স্বভাব হইলে ভাব অপরিভ্যাজ্য হইত।

দ্রব্য ও রসের পরম্পর সম্বন্ধবিচার-প্রসঙ্গে আত্মা ও দেহের পরম্পরাপেক্ষিতা-বিষয়ে সূক্ষ্মতের এই উক্তি (১৪০।১৬) পাওয়া যায় : ‘দ্রব্য ও রসের জন্ম অস্ত্রোক্ত-সাপেক্ষ ধরা হয়, ঠিক যেমন দেহ ও আত্মার জন্ম অস্ত্রোক্তসাপেক্ষ।’ নিদ্রা ও স্বপ্নের সম্বন্ধে তাঁহার উক্তিসমূহ ২ (৫৪।৩৪-৩৭) বিচার করিলে ইন্দ্রিয়সকল এবং মনের অহিত ও আত্মার অস্ত্রোক্তসাপেক্ষতা স্পষ্টতর হইয়া উঠে : “হে সূক্ষ্মত, হৃদয় শরীরাদিগের চেতনাস্থান বলিয়া উক্ত হয়; তাহা তমঃ দ্বারা অভিভূত হইলে নিদ্রা দেহীকে আক্রমণ করে। তমঃকে নিদ্রার এবং সৰ্ব্বকে জাগরণের তেজু বলা হয়, অথবা স্বভাবই * গরীয়ান্ হেতু বলিয়া কীতিত হয়। নিদ্রায়ুক্ত শরীরের প্রভু ভূতাত্মা রজোগুণ্ডেন মনের দ্বারা পূর্বদেহে অনুভূত শুভাশুভ ইন্দ্রিয়ার্থের উপলব্ধি করিয়া থাকেন।” তমোগুণ কর্তৃক করণসকলের বৈকল্য সর্বতোভাবে বর্ধিত হইলে নিদ্রিত না হইয়াও ভূতাত্মা প্রমুগ্ধ বলিয়া অভিহিত হন।*

১ জন্ম তু দ্রব্যরসদোরস্ত্রোক্তাপেক্ষিকং নৃতম্। অস্ত্রোক্তাপেক্ষিকং জন্ম যথা তদাদেহদেহিনোঃ। এই প্রসঙ্গে টাকাকার বলেন, ‘কার্যকারণভাবেহপি যথায়ৈধৃমো জায়তে নৈবঃ রসাদয়ো দ্রব্যাজ্জায়ন্তে, কিং তর্হি দ্রব্যরসাদীনাম চ সইব জন্মেতি দর্শয়ন্তাহ—জন্ম বিতাদি। অস্ত্রোক্তাপেক্ষিকমিতি অস্ত্রোক্তাশ্রিতমেকবলোৎপত্তিরিত্যর্থঃ।’

২ হৃদয়ঃ চেতনাস্থানমুক্তং সূক্ষ্মতং দেহিনাম্। তমোভিভূতে তস্মিন্শ্চ নিদ্রা বিশতি দেহিনম্। নিদ্রাহেতুস্তমঃ সৰ্বং বোধনে হেতুৰ্ভূত্যাতে। স্বভাব এব বা হেতুর্গরীয়ান্ পরিকীৰ্ত্যতে। পূর্বদেহানুভূতান্তঃ ভূতাত্মা স্বপতঃ প্রভুঃ। রজোগুণ্ডেন মনসা গুহ্যভার্থীক্ শুভাশুভান্। করণানাম্ তু বৈকল্যে তমসাদিপ্রবর্তিতে। অস্বপনপি ভূতাত্মা প্রমুগ্ধ ইব চোচ্যতে।

৩ ‘সত্যাদীনাম্ সদা সান্নিধ্যাৎ পরম্পরবিরোধিনোঃ স্বাপবোধদোরনুপপত্তিঃ সম্ভবান্ন আহ—স্বভাব এব বেতাদি।’—উল্লেখ।

৪ ‘নহু বোধ্যভাবঃ স্বাপঃ; স্বাপাত্যবো বোধঃ, তৎকথং স্বপতঃ স্বপদর্শনঃ ভবতীত্যাহ—পূর্বভ্যাগি। নহু চ যঃ কল্দিদর্শ্যবোধঃ স সর্বোহপি বাহ্যার্থবলম্বনো দৃষ্টঃ, ন চ স্বপ্নে বাহ্যার্থস্ত সৰ্বং বিভতে, তৎ কথং তদ্রব্যবোধ ইতি উচ্যতে—স্মৃতিরবেগঃ পূর্বাভূততৎসং, ন চানুভূতবিবরণা পরিচুরতি। নহু তাদৃশিত্বভার্থভাবুট্টাক্রান্তানুভূতত্বাৎ, কথং স্মৃতিহমিত্যাহ—পূর্বদেহানুভূতাস্মিত্যাগি। এতচ্ছোপলক্ষণম্, অতোহনেনাপি দেহেনানুভূতান্।...স্বপতঃ স্বাপমুক্ত শরীরস্ত প্রভুঃ স্বামী ক্ষেত্রজ ইত্যর্থঃ, তদ্বশেন সর্বক্রিয়াপ্রবৃত্তেঃ। কথং পুনরর্থান্ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যান্ নিজাশেখিল্লিমেতু গুহ্যতীত্যাহ—মনসেতি। মনসঃ সর্বদৈব সম্ভবাৎ সঙ্গা স্বপদর্শনপ্রসঙ্গ ইত্যাহ—রজোগুণ্ডেনেতি; রজঃপ্রেরিতেনেত্যর্থঃ, রজসঃ প্রবর্তকত্বাৎ; তমোগুণ্ডেন চ মনসা ন কিমপি সূক্ষ্মঃ পশ্চতি, তমস আবরণীকৃতত্বাৎ।’—ঐ।

৫ ‘ইন্দ্রিয়গ্রাসস্ত তমসা বৈকল্যে আপাদিতে আত্মা নির্বিকারোহপি সূক্ষ্ম ইব ভবতীতি প্রতিপাদয়ন্তাহ—কারণসামিতি। অভিপ্রবর্তিতে ইতি অতি সর্বতো বহিরন্তর্য প্রবর্তিতে। তত্র বহিরিন্দ্রিয়াণাম্ বিষয়ভূততৎসং, অন্তর্নোদাহর্ষণেহপি স্বপতঃখাদো।’—ঐ।

সুশ্রুত হৃদয়কে মনের অধিষ্ঠান বলিয়াছেন, যথা ৩:৩৩২, “গর্ভের উৎপত্তিকালে প্রথমতঃ মস্তক উৎপন্ন হয়” এই কথা শৌনক বলেন, কারণ প্রধান ইন্দ্রিয়সকলের মস্তকই মূল; কৃতবীর্য বলেন ‘হৃদয় (প্রথমে উৎপন্ন হয়), কারণ
মন
উহা বুদ্ধি ও মনের স্থান’।” অতঃ (৩৪৩১) উহাকে বিশেষ-
রূপে চেতনাস্থান বলাতেও সেই কথাই সূচিত হয়, কারণ উক্ত স্থলের ব্যাখ্যাশ্রমজ্ঞে
ডল্‌হণ বলেনঃ “তাহা অর্থাৎ হৃদয় বিশেষরূপে চেতনাস্থান অর্থাৎ চৈতন্যের আশ্রয়, সামান্যভাবে কিন্তু সমস্ত শরীরই চেতনাস্থান। ঐ কথা চরকে বলা হইয়াছে, ‘কেশ, লোম, নখাণ্ড, অঙ্গ, মল, দ্রব ও গুণসকলকে ছাড়িয়া দিয়া ইন্দ্রিয়বিশিষ্ট শরীর ও মন অমুভূতিসকলের অধিষ্ঠান।’ চেতনাসহচর মনও বিশেষ করিয়া হৃদয়াশ্রিতরূপে অভিপ্রেত।” ইহা সঙ্ঘরজস্তুমোময়ঃ ‘অগ্নি, সোম, বায়ু, সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ, পঞ্চ ইন্দ্রিয় ও ভূতাত্মা এইগুলি প্রাণ’ সুশ্রুতের এই বাক্যের (৩৪৩) ব্যাখ্যাশ্রমজ্ঞে ডল্‌হণ বলেন, ‘সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ, মনোরূপে পরিণত, ভূতাত্মা কৰ্ত্তৃক দেহান্তরের গ্রহণ ও মোক্ষের হেতু।’ এইজন্য সুশ্রুত অপর একস্থলে (৩৬২৫) হৃদয়কে সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃর অধিষ্ঠান বলিয়াছেন। ইহাদের মধ্যে সত্ত্বের উৎকর্ষাপকর্ষ দ্বারা মনের বলাবল নির্ণীত হয়।” সুশ্রুত বলিয়াছেন (১৩৫১৩৭-৩৮) ‘সত্ত্ব বাসন- ও অভ্যাস-ক্রিয়া প্রভৃতির ক্ষেত্রে অবৈকল্যকর। সত্ত্ববান্‌ নিজেই নিজেকে দৃঢ় করিয়া সমস্ত সহ্য করে, রাজস ব্যক্তি অত্যন্ত কৰ্ত্তৃক দৃঢ়ীকৃত হইয়া সহ্য করে, এবং তামস ব্যক্তি সহ্য করিতেই পারে না।’ এই সত্ত্বাদির প্রাধান্যানুসারে প্রকৃতিভেদ নির্দেশ করিতে গিয়া (৩৪৮১-৯৭) ব্রাহ্ম, মাহেশ্বর, বারুণ, কোবের, গান্ধর্ব, যাম্য ও আৰ্য এই সপ্তবিধ সাত্বিক, আশুর, সার্প, শাকুন, রাক্ষস, পৈশাচ ও প্রেত এই ষড়্‌বিধ রাজস, এবং পাশব, মাৎস্ত, ও বানস্পত্য এই ত্রিবিধ তামস কায়ের লক্ষণ দিয়াছেন।

মন ও আত্মার মধ্যে যেরূপ, মন ও শরীরের মধ্যেও সেইরূপ—পরস্পরসাপেক্ষ বলিয়া—সম্বন্ধ অতি ঘনিষ্ঠ। শুধু যে নিজ শরীরের উপরই মনের প্রভাব দেখা যায়

১ গর্ভস্থ থলু সম্ভবতঃ পূর্বঃ শিরঃ সম্ভবতীত্যাহ শৌনকঃ, শিরোমূলস্থানং প্রধানেন্দ্রিয়াণাং; হৃদয়মিতি কৃতবীর্যো, মুচ্ছের্ননস্ত স্থানস্থানং।

২ তৎ হৃদয়ং বিশেষণ চেতনাস্থানং চৈতন্যাস্থানং, সামান্যেন তু সকলশরীরমেব চেতনাস্থানম্। তদুক্তং চরকে—“বেদনানাবিষ্ঠানং মনো দেহন্ত সেন্দ্রিয়ঃ। কেশলোমনখাণ্ডাঙ্গমলদ্রবগুণৈর্বিদা।” চেতনাসহচরিতঃ মনোহপি বিশেষণ হৃদয়াধিষ্ঠানং মতম্।

৩ সত্ত্বং রজস্তমস্ক মনোরূপতয়া পরিণতং ভূতাত্মনঃ শরীরান্তরগ্রহণমোকশেণ হেতুরিতি।

৪ ‘সত্ত্বং মনোবলং গুণবিশেষো রজস্তমসৌর্বিপাকঃ’—ডল্‌হণ এবং ‘সত্ত্বং সত্ত্বগুণো মনোগতঃ তদুৎকর্ষাপকো বলবদ্ভবতি’—চক্রপাণি, স্থলঃ ১৩৫১৩৭-৩৮।

৫ সত্ত্বং তু বাসনাভ্যাসক্রিয়াদিশান্বেষবিধবিকরম্। সত্ত্ববান্‌ সহতে সর্বং সংভূত্যান্‌মানদ্যান্। রাজসঃ শুভ্যান্‌মোহৈঃ সহতে দৈব তামসঃ।

ভাষা নহে, সূক্ষ্মতের উক্তি-অনুসারে গর্ভের উপরও মাতাপিতার মনোভাবের বিশিষ্ট প্রভাব পড়ে; যথা ৩২।৫২', 'মাতাপিতার নাস্তিক্য এবং পুরাকৃত অধর্মের অস্ত্র বাতানির একোপ-বশতঃ গর্ভ বিকৃতি প্রাপ্ত হয়।' এবং ৩৩।১৯-২১', 'গর্ভিণী যে যে ইন্দ্রিয়ার্থ সেবা করিতে চাহেন গর্ভাবধের ভয়ে বৈজ্ঞ সেই সকল সংগ্রহ করিয়া দেওয়াইবেন। দৌর্জদ প্রাপ্ত হইলে তিনি গুণবান পুত্র প্রসব করেন, দৌর্জদ না পাইলে গর্ভ অথবা নিত্যের সম্বন্ধে ভীতির ভয়ের কারণ ঘটে। যে যে ইন্দ্রিয়ার্থের সম্বন্ধে দৌর্জদে বিমাননা ঘটে সম্ভাবনের সেই সেই ইন্দ্রিয়ে পীড়া জন্মায়।'।

গর্ভাশয়স্থ শুক্রশোণিত, আত্মা, প্রকৃতিসকল ও বিকৃতিসকলের সহিত মিশ্রিত হইয়া গর্ভ-নামে কথিত হয়। চেতনা-হেতু অসংস্থিত তাহাকে বায়ু বিভক্ত করে, তেজঃ শরীর পাক করে, জল ক্লিয়ন করে, পৃথিবী সংহত করে, আকাশ বিবর্ধিত করে; এইরূপে বিবর্ধিত হইয়া উহা যখন হস্ত, পাদ, জিহ্বা, হ্রাণ, কর্ণ, নিতম্ব প্রভৃতি অঙ্গ-সমন্বিত হয় তখন শরীর আখ্যা লাভ করে।"—৩।৫।৩ অশ্রুত্র (৩৪।৩) দেহস্থিতির হেতুরূপে* এবং দেহারন্তের নিমিত্তরূপে* অগ্নি, সোম, বায়ু, সত্ত্ব, রজঃ, তমঃ পঞ্চ ইন্দ্রিয় ও ভূতাত্মা এই ছাদশটি প্রাণের* উল্লেখ

১ মাতাপিত্রোক্ত নাস্তিক্যাদিগুণৈক পুরাকৃতৈঃ। বাতাদীন্যং প্রকোপেণ গর্ভো বৈকৃতমায়ুর্নয়ঃ ॥

২ ইন্দ্রিয়ার্থাংস্ত বান্ বান্ সা ভোক্তুমিচ্ছতি গর্ভিণী। গর্ভাবধস্তমাতাংস্তান্ ভিষজানুপায়য়েৎ ॥ সা প্রাপ্তদৌর্জদা পুত্রং জনয়েত গুণাবিতম্। অলক্ষদৌর্জদা গর্ভে লভেতাদ্বনি বা ভয়ম্ ॥ যেষু যেখিঞ্জিয়ার্থেষু দৌর্জদে বৈ বিমাননা। প্রজারেত স্তস্তস্তান্তিস্তিস্তিস্তিস্তিস্তিস্তিস্তিঃ ॥

৩ শুক্রশোণিতঃ গর্ভাশয়স্থমায়ু প্রকৃতিবিচারসংঘর্ষিতঃ গর্ভ ইত্যুচ্যতে। তং চেতনাবহিতং বায়ুবিভজতি, তেজঃ এনং পচতি, আপঃ ক্লেদয়তি, পৃথিবী সংহতি, আকাশঃ বিবর্ধয়তি; এবং বিবর্ধিতঃ স যদা হস্তপাদজিহ্বাশ্রাণকর্ণনিষাদিভিরঙ্গৈ-রপেতত্তদা শরীরমিতি সংজ্ঞা লভতে।

৪ 'আত্মা ক্ষেত্রজঃ, প্রকৃতয়ঃ প্রধানাদয়োহষ্টৌ, বিকারা পঞ্চভূতাত্ত্বক্যশেখরানি চেতি বোদ্ধঃ;.....এতেন যোগিনামুপযোগী পঞ্চবিংশতিকৈ। রাশিরক্তঃ। তমিহানীং ভিষজামুপযোগিনঃ বডধাতুকং কৃতা নিম্নিমাং—তমিত্যাদি। চেতনয়া হেতুভূতয়া ব্যবসাদ্যপ্রসবকালমবহিতং চেতনাবহিতম্, অজ্ঞায়া কৃষিতবীর্ণং স্ত্রাং। তং বায়ুবিভজতি পৌষধাতুসলাঙ্গ-প্রত্যঙ্গবিভাগেন; তেজঃ এনং পচতি রূপজপান্তরোপবস্থানং প্রাপয়তি; আপঃ ক্লেদয়তি বিভাগপরিণামকারিণোপনিমানলয়োঃ শোষণেপ্যার্য্যভাং জনয়তি; পৃথিবী সংহতি অস্তি ক্লিয়মপি কঠিনং বৃত্তিমৎ করোতি.....আকাশঃ বিবর্ধয়তি অনিমানল-বিদারিতম্ভোতসামান্যাপানেনোক্ষ রথত্বর্ণপৃথিবীবিবর্ধিতমবকাশদানেন বিবর্ধয়তি।'—উল্লংঘ্য।

৫ অগ্নিঃ সোমো বায়ুঃ সত্ত্ব রজস্তমঃ পঞ্চৈল্লিখানি ভূতাত্মা ইতি প্রাণাঃ।

৬ 'তেষু প্রাণানামতীষ দেহস্থিতিহেতুত্বাৎ প্রাণপাদানমাংহ'—উল্লংঘ্য ৩৪।৩।

৭ 'প্রাণসম্ভাব এষ শুক্রশোণিতস্ত পরিণামেন গুণাদিসম্ভব ইতি.....'—ঐ ৩৪।৪।

৮ 'অগ্নিরহ প্যচক্ৰাজকালোচকরপ্লকসাধকানাং পাকভৌতিকানাং সর্বাধাতুস্থানাং চোষণাং শক্তিপ্লপতন্যাহবহিতো বাচোহধিদৈবঘমাপণো বোদ্ধব্যঃ। ক্লেদয়সশুকাদীন্যং ভোয়াজকানাং ভাবানাং রসবেঞ্জিরস্ত চ শক্তিপ্লপতন্যাহবহিতো মনসোহধিদৈবঘমাপণঃ সোম ইতি। বায়ুঃ পঞ্চান্নকঃ প্রাণাদিভেদেন।.....ভূতাত্মা গুণভোগকর্মভিঃ পরিসুহীতঃ কর্পপূকবঃ। এতে চার্বীষোদায়ঃ প্রাণরসজীবিবর্ধীতি প্রাণাঃ। তত্রায়িত্তাব্যাহারপাকাদিকর্মণ্য প্রাণরসজীবি, সৌম্যক সৌম্যাতো-রোজঃপ্রকৃতৈঃ পৌষণেন, বায়ু-কৌষণ্যভূতসাদীন্যং সকারণেনোচ্চাসাদিঃ প্রাণাভ্যাং চ, সত্ত্ব রজস্তমস্ক মনোরপতন্য পরিণতঃ

করিয়াছেন। ধ্বংসের মতে গর্ভের সমস্ত অঙ্গপ্রত্যঙ্গ যুগপৎ উৎপন্ন হয়, গর্ভ সূক্ষ্ম বলিয়া উপলব্ধি করিতে পারা যায় না। যেমন পরিপক্ক আত্মকলে কেশর, মাংস, অস্থি, ও মজ্জাসমূহ পৃথক্ পৃথক্ দৃষ্ট হয়, সেগুলি কিন্তু তরুণ কলে সূক্ষ্মতা-হেতু দৃষ্টিগোচর হয় না,—কাল ভাষাদিগের প্রব্যক্ততা আনয়ন করে, তেমনই গর্ভের তরুণাবস্থায় সকল অঙ্গপ্রত্যঙ্গ থাকা সত্ত্বেও সৌক্ষ্যবশতঃ দৃষ্টিগোচর হয় না, সেইগুলিই আবার কালকৃত পরিণাম-বশতঃ প্রব্যক্ত হয়।^১ এস্থলে যেমন সূক্ষ্মতের সংকর্ষবাদিতা বা পরিণামবাদিতা স্পষ্ট, অনুরূপ এক স্থলেও (১।১৪।১৮) তত্রূপ : “যেমন ফুলের কুঁড়ির মধ্যে গন্ধ আছেও বলিতে পারা যায় না, নাইও বলিতে পারা যায় না ; অথচ আছে,—বিভ্রম ভাবসকলেরই অভিযুক্তি হয় ইহা জানিয়া, কেবল সূক্ষ্মতা-প্রযুক্ত অভিযুক্ত হয় না ; উহাই আবার ফুলে পাপড়ি ও কেশর প্রকট হইলে কালান্তরে অভিযুক্ত হয় ; সেইরূপ বালকদিগেরও বয়ঃপরিণাম-হেতু শুক্রের এবং নারীদিগের রোমরাজি-প্রভৃতি বিশেষসকলের প্রকাশ হয়”।^২

এইভাবে নির্মিত পাক্ভৌতিক শরীর পাক্ভৌতিক আহারের দ্বারা পুষ্ট হয় : ১।৪৬।৫২৬, “পক্ভূতান্নক দেহে পাক্ভৌতিক আহার পঞ্চপ্রকারে” বিপক্ক হইয়া নিজ নিজ গুণকে বর্ধিত করে।^৩

ইতঃপূর্বে (পৃঃ ২২, পং ১) বলা হইয়াছে যে মাতাপিতার নাস্তিক্য এবং পুরাকৃত অশুভ কর্মের জন্ত বাতাদির প্রকোপ-বশতঃ গর্ভ বিকৃতি প্রাপ্ত হয়। উক্ত স্থলে গর্ভের উপর দৌহর্দয়ের প্রাপ্তি ও অপ্রাপ্তির প্রভাবের কথাও সূচিত হইয়াছে। শেযোক্ত প্রসঙ্গে সূত্রত বলেন (৩।৩।৯)^৪ : ‘প্রাণীর কর্মপ্রেরিত ভবিষ্যৎ যেমন হইবার থাকে সেই অনুসারেই দৈবযোগে জননে দৌহর্দ জন্মায়।’^৫ যে কর্মদ্বারা প্রেরিত হয় পুনর্জন্মে তাহাই প্রাপ্ত হয় ; পূর্বদেহে যেসকল গুণ অভ্যাস করিয়াছিল, সেই সকলই প্রাপ্ত হয়।^৬ ‘পূর্বদেহে’ বাঁহাদের

কর্ম

ভূতাত্ত্বন : শরীরান্তরগ্রহণমোক্ষণে হেতুরিতি তদপি প্রাপ্যতি, পক্বেন্দ্রিয়ানি চক্ষুরাদীনি রূপাদিগ্রহণকর্মণা প্রাপ্যন্তি, এবং ভূতাত্ত্ব কর্মপুরুষোহপ্যশেষেভ্যে কর্মরাস্যেভ্যেভূতুরিতি প্রাপ্যতি।—উল্লেখ।

১ ৩।৩।২...সর্বাণ্যঙ্গপ্রত্যঙ্গানি যুগপৎ সম্ভবন্তীত্যাহ ধ্বংসঃ, গর্ভস্ত হুম্মারোপলভ্যতে বংশাধুরবচ্চ তুলনাক্ত ; তৎস্বা—চূড়কলে পরিপক্ক কেশরমাংসাহিমজ্জানঃ পৃথক্ পৃথক্ দৃষ্টস্তে কালপ্রকর্ষণঃ, তান্তেব তরুণে নোপলভ্যন্তে হুম্মাং ; তেনাং হুম্মাণাং কেশরাদীনাং কালঃ প্রব্যক্ততাং করোতি ; এতেনৈব বংশাধুরোহপি ব্যাখ্যাতঃ। এবং গর্ভস্ত তাত্রণ্যে নূর্ব্বয়প্রত্যঙ্গেষু সংঘণি সৌক্ষ্যাদনুপলব্ধিঃ, তান্তেব কালপ্রকর্ষণঃ প্রযুক্তানি ভবন্তি।

২ যথাহি পুণ্ড্রকুলোহো গজো ন লক্যমিহাতীতি বক্তুং, নৈব নাতীতি ; অথ চান্তি, সত্যং ভাবানামভিব্যক্তিরিতি জ্ঞাতা, কেবলং সৌক্ষ্যরাজিব্যাক্ত্যে ; স এষ বিবৃতপত্রকেপরে পুণ্ড্রে কালান্তরোপাভিব্যক্তিঃ গচ্ছতি ; এবং বালানামপি বয়ঃপরিণামানুক্রমপ্রাকৃত্যেভ্যো ভবতি, রোমরাজ্যাদয়শ্চ বিশেষা নারীণাম্।

৩ পক্ভূতান্নক দেহে আহারঃ পাক্ভৌতিকঃ। বিপক্কঃ পঞ্চা সম্যগ্ গুণান্ বাসতিবর্ধয়েৎ।

৪ ‘পঞ্চা সম্যগিতি পক্ভির্হাভূতায়িতিঃ।’—উল্লেখ।

৫ কর্মণা চৌদিত্যঃ জন্মোভিষ্যৎ পুনর্ভবেৎ। যথা তথা দৈবযোগাদ্ দৌহর্দ জন্মেভুদ্বিঃ।

৬ ৩।২।৮, কর্মণা চৌদিত্যে বৈদ্য জন্মোভিষ্যৎ পুনর্ভবেৎ। অভ্যাসঃ পূর্বদেহে যে তান্বেব ভজন্তে গুণান্।

৭ ৩।২।৭, ভাবিতাঃ পূর্বদেহেই সমস্তাঃ শাস্ত্রানুযায়ী। ভবন্তি সর্বভূতানিঃ পূর্বজাতিসম্যগ্ নর্যাঃ।

অন্তঃকরণ শাস্ত্রচিন্তায় ভাবিত তাঁহারা শাস্ত্রবুদ্ধি হন, এবং তাঁহাদের মধ্যে বাঁহারা সম্ববহুল তাঁহারা পূর্বজাতিস্মরণ হন।

‘ব্যাধিকর্মুহের মধ্যে কতকগুলি কর্মজ, কতকগুলি দোষজ, এবং অপর কতকগুলি উভয়জ। তন্মধ্যে কর্মজগুলি নিদানরহিতভাবে উৎপন্ন হয়, এবং কর্মক্ষয় হইলে চিকিৎসাক্রিয়া ছাড়াও এবং প্রায়শ্চিত্তাদি ক্রিয়া দ্বারাও শাস্ত হয়। বেগুলি দোষজ তাহারা দোষক্ষয়ের কারণসমূহের জ্ঞান শাস্ত্র হয়। তাহাদের মধ্যে বেগুলি নিদান অল্প হইলেও কষ্টদায়ক, অথবা বহুদোষারব্ধ হইয়াও মুক্ত, তাহারা কর্মদোষোত্তর বাহ্য কর্ম ও দোষ উভয়ের নাশক তাহাই তাহাদের চিকিৎসা।’ উভয়জ ব্যাধির বিশিষ্ট উদাহরণ কুষ্ঠ। ইহার নিদানরূপে মিথ্যাহারাচারাদি ত্রিদোষকোপ-হেতুর উল্লেখ করিয়া অন্তে বলিয়াছেন (২৫।৩০-৩২) : ‘ব্রাহ্মণ, ক্রীলোক ও সজ্জনের বধ, পরস্বহরণ প্রভৃতি কর্মের জ্ঞান পাপরোগ কুষ্ঠের উৎপত্তি হয়। কুষ্ঠের জ্ঞান যদি মৃত্যু হয়, জন্মান্তরেও তাহা উপস্থিত হয়।...আহার এবং আচারের উপদিষ্ট বিপুল ক্রিয়া অবলম্বন করিয়া বিশিষ্ট ঔষধিসকল এবং তপস্তার সেবন দ্বারা যে ব্যক্তি তাহা হইতে মুক্ত হয় সে শুভ গতি লাভ করে।’

মৃত্যুর কারণ নির্দেশ করিতে গিয়াও স্মরণত বলিয়াছেন (১৩।১৩০) : ‘বিষম উপচারের জ্ঞান, পুরাকৃত কর্মসকলের জ্ঞান, এবং (স্বভাবতঃ) অনিত্য বলিয়া প্রাণীদিগের জীবনের অবসান হয়।’ অশ্বত্থ (১৩৪।৬) বলিয়াছেন, ‘অর্থর্ববেদ-বিদগণ একশত-এক মৃত্যুর কথা বলিয়া থাকেন, তন্মধ্যে একটি কালজ, বাকীগুলি আগন্তু।’

ক্রমশঃ

১ ১৫০।১৩০-১৩৬, কর্মজা ব্যাধয়ঃ কেচিদোষজাঃ সন্তি চাপরে। কর্মদোষোত্তরবাহুকাঃ। নজন্তি ক্রিয়ান্তিতে ক্রিয়াভিঃ কর্মসংকরে। শাস্ত্রাভিঃ দোষসংকতা দোষসংকরহেতুভিঃ। তেষামবজনিদানা বে এতিকাষ্টা ভবন্তি চ। যদনো বহুদোষা বা কর্মদোষোত্তরবাহুভে। কর্মদোষক্ষয়কৃত্য তেষাং সিদ্ধিবিধীয়াতে ॥

২ ব্রহ্মসিদ্ধান্তবধরণবহরণাদিভিঃ। কর্মভিঃ পাপরোগজ প্রাণঃ কুষ্ঠস্ত সম্ভবঃ। জ্ঞিতে যদি কুষ্ঠেন পুনর্জাতুহপি গচ্ছতি ॥.....আহারাচারয়োঃ প্রোক্তমাহার মহতীঃ ক্রিয়ান্। ওষধীনাং বিশিষ্টানাং তপসক নিবেশনাং। যন্তেন মৃত্যুতে জন্তঃ স পুণ্যং পতিমাপ্নোহ্যৎ ॥

৩ বিষমোপচারেণ কর্মজিত পুরাকৃতৈঃ। অনিত্যত্বাচ্চ জ্ঞানাং জীবিতঃ নিধনং ভ্রমঃ ॥

৪ ‘প্রকৃতবর্গাদীন ভাবানবেক্ষ্য কৃত উপচারঃ সমোপচারঃ, তথিগরীভো বিমোপচারঃ। পুরাকৃতৈঃ পূর্বজজ্ঞানজিতৈঃ কর্মভিঃ শরীরস্থাপকৈঃ ‘স্মরণৈঃ’ ইত্যাহাচারঃ।’—ভল্লহণ।

৫ একোত্তরঃ মৃত্যুশতমর্থবর্ণাঃ প্রচক্রে। তত্রৈকঃ কালসংবৃত্তঃ শেষা আগন্তব্যঃ মৃত্যুঃ। টীকাকার এই শ্লোকের ব্যাখ্যাএসঙ্গে অকালমৃত্যুর বিরুদ্ধে শঙ্কা উৎপাদন করিয়া নিম্নোক্তভাবে তাহার সমাধান করিয়াছেন: ‘যখনই কাহারও মৃত্যু হয় তাহাই তাহার কালমৃত্যু, হতরাজ ‘অকালমৃত্যু’ কেমন করিয়া বলা হয়? সেইরূপ বলাও হইয়াছে, ‘কেহ অকালে মৃত হয় না, অকালজ মৃত্যু নাই। যে যখনই মারা যায় তাহাই তাহার মৃত্যুকাল।’ ব্যাসভট্টারকও বলিয়াছেন, ‘শত শত শর দ্বারা বিদ্ধ হইলেও কেহ অকালে মৃত হয় না; যে কৌন্তেয়, বাহার কাল উপস্থিত হইয়াছে, তৃণসকলও তাহার পক্ষে বজ্রবৎ আচরণ করে।’ ইহাই বস্তু নহে, কারণ আচার্য্যপ্রা উপমানাদি এমাণ দ্বারা বহুপ্রকারে অকালমৃত্যু হাসিত করিয়াছেন। এই যেমন,—‘অকালে যেমন বর্ণ, যেমন কুল, যেমন কুল, যেমন নীপবির্ণাণ হয়, অকালে বরণও সেইরূপ।’.....অতেরাও বলিয়াছেন, ‘কালকে বেবভার্য্যও বন্ধনা করিতে পারেন না; অগ্নিমৃত্যু-বিনাশের বিধান বলিতেছি। যদি মৃত্যুই হয়, অপমৃত্যু কিছুতেই না হয়, চরক-স্মৃতি-নাগট-প্রভৃতি তাহা হইলে বার্থ।’ অতএব মৃত্যু কালো হয়, অকালো হয়।’

জ্ঞানমতে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষের স্বরূপ.

অধ্যাপক শ্রীশ্রীভানুশেখর বাগচী, এম.এ., বি.এল.

পূর্বসূত্র

কেহ কেহ নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষে অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়া থাকেন। সেই অনুমান এইরূপ—জ্ঞানত্বং নিম্প্রকারক সমানাধিকরণং, সকলজ্ঞানবৃত্তিহাৎ, সত্তাবৎ অর্থাৎ জ্ঞানত্ব ধর্ম—নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণ; যেহেতু জ্ঞানত্ব ধর্মটি সকল জ্ঞানবৃত্তি। যে যে ধর্মসকল জ্ঞানবৃত্তি তাহা নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণ হইয়া থাকে। যেমন সত্তারূপ ধর্ম। এই সত্তা ধর্মটি জাতি এবং উহা দ্রব্য, গুণ কর্মমাত্রেরই আছে। জ্ঞান গুণ পদার্থ। এজন্য সত্তা জাতি সকল জ্ঞানবৃত্তি ধর্ম হইয়া থাকে এবং এই সত্তা জাতি নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণ হইয়াছে। কারণ ঘটপটাদি দ্রব্য, রূপরসাদি গুণ এবং উৎক্ষেপণাদি কর্ম—ইহারা নিম্প্রকারক। অথচ এই দ্রব্যাদিতে সত্তা জাতি আছে। সুতরাং সত্তা জাতি সকল জ্ঞানবৃত্তি ধর্মও বটে এবং নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণও বটে। জ্ঞানত্বও সত্তার মতই সকল জ্ঞানবৃত্তি ধর্ম। তাহাও নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণ হইবে। জ্ঞানত্ব ধর্ম নিম্প্রকারক ঘটপটাদি বস্তুতে নাই। ঘটপটাদি দ্রব্য, তাহাতে জ্ঞানত্ব জাতি থাকিতে পারে না। জ্ঞানত্ব জাতি ঘটপটাদিতে বাধিত। জ্ঞানরূপ গুণেই মাত্র জ্ঞানত্ব জাতি থাকে। সুতরাং জ্ঞানত্ব নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণ হইতে হইলে নিম্প্রকারক জ্ঞান মানিলেই তাহা সম্ভব। যদি কোন জ্ঞান নিম্প্রকারক হয়, তবে সেই জ্ঞানে জ্ঞানত্ব ধর্মটি নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণ হইতে পারিবে। আর নিম্প্রকারকত্ব ধর্ম সমানাধিকরণ জ্ঞানত্ব সিদ্ধি হইলেই নির্বিকল্পক জ্ঞান ও সিদ্ধি হইল। নিম্প্রকারক জ্ঞানকেই নির্বিকল্পক জ্ঞান বলে। সপ্রকারক জ্ঞানের নাম সবিবিকল্পক জ্ঞান। সুতরাং নির্বিকল্পক জ্ঞানে প্রত্যক্ষ প্রমাণ না থাকিলেও এই প্রদর্শিত অনুমানই নির্বিকল্পক জ্ঞানে প্রমাণ হইবে। কিন্তু এরূপ বলা অসঙ্গত। কারণ প্রদর্শিত অনুমানে বিপক্ষবাদক তর্ক নাই বলিয়া হেতুটি অপ্ৰযোজকতা দোষে দুষ্ট। অভিপ্রায় এই যে—সকল জ্ঞানবৃত্তিরূপ হেতুটি যদি নিম্প্রকারকত্ব ধর্মের সমানাধিকরণ না হয় তবে কি অনির্দিষ্ট প্রকৃত হইবে? এখানে কোন অনির্দিষ্ট প্রকৃত হইতে দেখা যায় না। সুতরাং হেতুর বিপক্ষবৃত্ততার বাধক কোন তর্ক নাই বলিয়া ঐ হেতুটি অপ্ৰযোজক।

এই অনুমানে আরও দোষ এই যে—যদি কেহ প্রদর্শিত হেতু ও দৃষ্টান্তের সাহায্যে এরূপ অনুমান করেন যে, জ্ঞানবৎ ধর্মটি ঘটবৎ ধর্মের সমানাত্মক হইবে। যেহেতু জ্ঞানবৎ সকল জ্ঞানবৃত্তি ধর্ম। যে যে সকল জ্ঞানবৃত্তি ধর্ম তাহা ঘটবৎ সমানাত্মক হইয়া থাকে। যেমন সত্তা জ্ঞাতি সকল জ্ঞানবৃত্তি ধর্ম অর্থাৎ ঘটবৎ সমানাত্মক। সুতরাং প্রদর্শিত হেতুটি এইরূপ দুই অনুমিতিরও জনক হইতে পারে। একত্র প্রদর্শিত অনুমানটি অতিপ্রসঙ্গদোষ দুই বলিয়া, ইহা দ্বারা নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ সিদ্ধি হইতে পারে না।

কেহ কেহ নির্বিকল্পক সাধক অন্তরূপ অনুমানও করিয়া থাকেন। তাহা এই—
চক্ষুঃ চাক্ষুষসবিকল্পকাতিরিক্তজ্ঞানকরণং, জ্ঞানকরণত্বং, ত্রাণবৎ অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয়—
চাক্ষুষ সবিকল্পক জ্ঞানের অতিরিক্ত জ্ঞানের করণ; যেহেতু চক্ষু জ্ঞানের করণ।
বাহ্য বাহ্য জ্ঞানের করণ তাহা চাক্ষুষ সবিকল্পক জ্ঞানের অতিরিক্ত জ্ঞানের করণ হইয়া থাকে। যেমন ত্রাণেন্দ্রিয়। ত্রাণেন্দ্রিয় জ্ঞানের করণও বটে এবং তাহা চাক্ষুষ সবিকল্পক জ্ঞানের অতিরিক্ত সৌরভাদি জ্ঞানের করণ হইয়া থাকে। নির্বিকল্পক জ্ঞান স্বীকার না করিয়াও ত্রাণেন্দ্রিয়রূপ দৃষ্টান্তে সাধ্যের প্রসিদ্ধি আছে। যেহেতু ত্রাণেন্দ্রিয় সৌরভাদি গন্ধবিষয়ক সবিকল্পক জ্ঞানের জনক হইয়া থাকে। এই সৌরভাদি গন্ধবিষয়ক সবিকল্পক জ্ঞান চাক্ষুষ সবিকল্পক জ্ঞানের অতিরিক্তই বটে। কিন্তু চক্ষুরিন্দ্রিয় যদি চাক্ষুষ সবিকল্পক জ্ঞানাতিরিক্ত জ্ঞানের করণ বলিয়া সিদ্ধ হয়, তবে ফলবলে চাক্ষুষ নির্বিকল্পক জ্ঞানের করণই চক্ষু হইয়া পড়িল। এই অনুমানটিও পূর্বপ্রদর্শিত অনুমানের মতই অপ্রযোজকতা দোষ দুই। যেহেতু এই অনুমানেও কোন অনুকূল তর্ক নাই। কারণ কোন জ্ঞানের করণ যদি চাক্ষুষ সবিকল্পকাতিরিক্ত জ্ঞানের করণ না হয়, তবে কি অনিষ্ট প্রসঙ্গ হইবে? অর্থাৎ পক্ষে হেতুটি থাকিলেও যদি সাধ্য না থাকে তবে কোন অনিষ্ট প্রসঙ্গই নাই। সুতরাং এই অনুমান অনুকূল তর্করহিত বলিয়া অপ্রযোজক।

আরও কথ্য এই যে—যাঁহারা নির্বিকল্পক জ্ঞান স্বীকার করেন এই অনুমানটি তাঁহাদেরও অনতিশ্রুত অনিষ্টের সাধক হইতে পারে। যেমন চক্ষুরিন্দ্রিয়—চাক্ষুষ নির্বিকল্পকও সবিকল্পকজ্ঞান ভিন্ন জ্ঞানের জনক হইবে, যেহেতু চক্ষু জ্ঞানের করণ। যে যে ইন্দ্রিয় জ্ঞানের করণ তাহা চাক্ষুষ নির্বিকল্পক সবিকল্পকাতিরিক্ত জ্ঞানের করণ হইয়া থাকে। যেমন ত্রাণেন্দ্রিয় ত্রাণজ প্রত্যক্ষের করণ হইয়া থাকে। এই সৌরভাদি বিষয়ক ত্রাণজ প্রত্যক্ষ, চাক্ষুষ নির্বিকল্পক সবিকল্পকাতিরিক্ত জ্ঞানই বটে। যাঁহারা চাক্ষুষ নির্বিকল্পক জ্ঞান স্বীকার করেন তাঁহারা কিন্তু চাক্ষুষ নির্বিকল্পক সবিকল্পকাতিরিক্ত

চাক্ষুৰজ্ঞান স্বীকার করেন না। এক্ষেপে তাঁহাদের মতেও অভিপ্ৰায় দোষই ঘটিবে। সুতরাং প্রদর্শিত অনুমান দুইটি অব্যাবাহিক বলিয়া জাতান্তর।^১

কেহ কেহ নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ একরূপ অনুমান প্রদর্শন করেন যে, জাগরাজ্ঞান গৌরিত্তিজ্ঞানং জ্ঞাত বিশেষণজ্ঞানজ্ঞাতং, জ্ঞাতবিশিষ্টজ্ঞানজ্ঞাতং, দণ্ডী পুরুষ ইতি জ্ঞানবৎ অর্থাৎ ‘সুপ্তোখিত পুরুষের প্রাথমিক গোঁ: এইরূপ প্রত্যক্ষ অর্থাৎ জাগরণের প্রাথমিক অবস্থায় গোঁ: এইরূপ প্রত্যক্ষ, জ্ঞাতবিশেষণজ্ঞান জ্ঞাত হইবে। যেহেতু গোঁ: এই প্রত্যক্ষটি জ্ঞাতবিশিষ্টজ্ঞান। যাহা যাহা জ্ঞাতবিশিষ্টজ্ঞান তাহা জ্ঞাতবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাত হইয়া থাকে। যেমন দণ্ডীপুরুষ—এইরূপ জ্ঞাতবিশিষ্টজ্ঞান, জ্ঞাতবিশেষণজ্ঞান অর্থাৎ দণ্ডজ্ঞান জ্ঞাত হইয়া থাকে। গোঁ: এইরূপ প্রত্যক্ষকে পক্ষরূপে নির্দেশ না করিয়া জাগরণের আত্মকণে গোঁ: এইরূপ প্রত্যক্ষকে পক্ষ করিবার অভিপ্রায় এই যে—জাগরণের প্রাথমিক সর্বিকল্পকজ্ঞানকে গ্রহণ করিবার জ্ঞাতই এইরূপ বলা হইয়াছে। জাগরণদশাতে দ্বিতীয়, তৃতীয় সর্বিকল্পকজ্ঞান, প্রথম দ্বিতীয় সর্বিকল্পকজ্ঞান হইতে উৎপন্ন হইতে পারে বলিয়া সিদ্ধসাধন দোষ হইবে। অর্থাৎ নির্বিকল্পকজ্ঞান সিদ্ধ না হইয়াও সাধ্য সিদ্ধি হইতে পারিবে। আর তাহাতে এই অনুমানের উদ্দেশ্য সিদ্ধ হইবে না। নির্বিকল্পক-জ্ঞান সিদ্ধির জ্ঞাতই এই অনুমানটি প্রদর্শন করা হইয়াছে। তাহা যদি প্রথম বা দ্বিতীয় সর্বিকল্পক জ্ঞান দ্বারাই সিদ্ধ হইয়া যায়, তবে অনুমানের উদ্দেশ্য সিদ্ধ হইল না। একজ্ঞাতই পক্ষে উক্ত বিশেষণটি যোগ করা হইয়াছে।^২ আর সাধ্যে যে জ্ঞাত বিশেষণটি দেওয়া হইয়াছে তাহা না দিলে জ্ঞাতবস্ত্র মাত্রই নিত্য ঐশ্বরের নিত্য জ্ঞানজ্ঞাত বলিয়া অর্থান্তরতা দোষ হইত। অর্থাৎ নির্বিকল্পক জ্ঞান-জ্ঞাত সিদ্ধ না হইয়া নিত্য ঐশ্বরজ্ঞান-জ্ঞাতের সিদ্ধি হইয়া পড়িত। সুতরাং অনুমানের উদ্দেশ্যই সিদ্ধ হইত না। হেতুতে যে জ্ঞাত বিশেষণটি দেওয়া হইয়াছে তাহা না দিলে হেতুটি ব্যভিচারী হইয়া পড়িত। যেহেতু বিশিষ্টজ্ঞানমাত্রই বিশেষণজ্ঞান জ্ঞাত নহে। অন্ততঃ ঐশ্বরের বিশিষ্টজ্ঞান নিত্য বলিয়া তাহাতে বিশিষ্ট জ্ঞানত্ব হেতু আছে। কিন্তু বিশেষণজ্ঞান-জ্ঞাত সাধ্য নাই।

১ তত্ত্বচিন্তামণি, প্রত্যক্ষপণ্ড, ৮১৬ পৃ:

১। ২ জাগরণের প্রথম অবস্থাতে ‘গোঁ:’ এই বিশিষ্টজ্ঞানটি বসন উৎপন্ন হইবে, আর তাহাতে জ্ঞাতবিশেষণজ্ঞান-জ্ঞাত সিদ্ধি হইলে গোঁ:বিশেষক নির্বিকল্পক জ্ঞানেরই সিদ্ধি হইবে। কারণ গোঁ: এই বিশিষ্ট জ্ঞানে গোঁ: বিশেষণ ও গোঁ: ব্যক্তি বিশেষ। এই বিশেষণ গোঁ:বস্ত্রের জ্ঞানই বিশেষণ জ্ঞান। এই বিশেষণ জ্ঞানও বিশিষ্ট জ্ঞান হইলে, এই বিশিষ্ট জ্ঞানের জ্ঞাত আবার বিশেষণ জ্ঞানের অপেক্ষা হইত। এইরূপে অনবস্থাদোষ হইয়া পড়িত। একজ্ঞাত ‘গোঁ:’রূপ বিশেষণের জ্ঞান বিশিষ্ট জ্ঞান নহে, ইহাই অনবস্থা ভরে স্বীকার করিতে হইবে। আর এই অবশিষ্টরূপে গোঁ:বিশেষণের জ্ঞানই নির্বিকল্পক জ্ঞান। এই বিশিষ্ট প্রতীতির জনকরূপে যে অবশিষ্ট বিশেষণ জ্ঞানটি সিদ্ধ হইল- ইহাই এই অনুমানের ফল। তদ্ব্যবসায় গোঁ:বিশেষক নির্বিকল্পক জ্ঞান সিদ্ধ হইল। ইহাই অনুমান প্রদর্শনকারীর অভিপ্রায়।

‘দণ্ডী-পুরুষ’ এই বিশিষ্টজ্ঞানরূপ দৃষ্টান্তটাকে হেতু ও সাধ্য উভয়ই আছে। কেননা এই জ্ঞানটি জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞান এবং দণ্ডজ্ঞানরূপ জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞান-জ্ঞাতও বটে।’

এই প্রদর্শিত অনুমানটিও অসঙ্গত। কারণ এই অনুমানে প্রদর্শিত দৃষ্টান্তটি সাধ্যাবিকল হইয়াছে। এই দৃষ্টান্তে সাধ্যরূপ ধর্মটি নাই। অর্থাৎ “দণ্ডীপুরুষ” এই প্রত্যক্ষ, দণ্ডরূপ বিশেষণজ্ঞান জ্ঞাত নহে। দণ্ড ও পুরুষ এই দুইটি বস্তুতে যুগপৎ ইন্দ্রিয় সঙ্গিকর্ষ হইয়া দণ্ড ও পুরুষে অসংসর্গের আগ্রহ আছে বলিয়া “দণ্ডী পুরুষ” এইরূপ বিশিষ্ট প্রত্যক্ষজ্ঞান উৎপন্ন হইতে পারিবে। আর ইহাই অমুভবসিদ্ধ। এই বিশিষ্ট জ্ঞানের পূর্বে দণ্ডজ্ঞান হইবার কোন আবশ্যকতা নাই।’

চিন্তামণিকার কর্তৃক নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষে

অনুমান প্রদর্শন

চিন্তামণিকার গজ্ঞেশোপাধায় প্রত্যক্ষচিন্তামণি গ্রন্থে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ সিদ্ধি করিবার জ্ঞাত প্রদর্শিত অনুমানের পক্ষটি কিঞ্চিৎ বিংশিত করিয়া বলিয়াছেন। তিনি যে অনুমান প্রয়োগ করিয়াছেন তাহার আকার এইরূপ—মানুষ জন্ম গ্রহণ করিবার

১ জ্ঞাত বিশিষ্ট (—সবিকল্পক) প্রত্যক্ষজ্ঞান নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষজ্ঞাত হইলেও এমন কতকগুলি জ্ঞাতবিশিষ্ট প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে যাহা নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষজ্ঞাত নহে। সেই জ্ঞাত সবিকল্পক প্রত্যক্ষগুলি নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষপূর্বক না হইয়া প্রথমতঃই সবিকল্পক প্রত্যাক্করণ হইয়া থাকে। তাকিকগণও ইহা স্বীকার করেন। তাহা আমরা এই প্রবন্ধে আলোচনা করিব। তাকিকগণ ঈশ্বর স্বীকার করেন। তাঁহাদের মতে ঈশ্বর সর্বজ্ঞ। তাহারা বলেন ঈশ্বরের যে সর্ববিস্বক জ্ঞান আছে তাহা নিত্যজ্ঞান। ঈশ্বরের কোন জ্ঞান উৎপন্ন হইতে পারে না। ঈশ্বরে সর্বদাই সর্ববিস্বক জ্ঞান বিভ্রমান রহিয়াছে। ঈশ্বরের এই সর্ববিস্বক নিত্যজ্ঞান সাত্ত একটী। ঈশ্বরের জ্ঞান অনেক নহে অর্থাৎ একাধিক নহে। সুতরাং ঈশ্বরের সমুদায়জনরূপ সর্ববিস্বক নিত্য জ্ঞান। ঈশ্বরের এই নিত্যজ্ঞান প্রত্যাক্করণ—পর্যাক্করণ নহে। তাঁহারা বলেন—ঈশ্বর সাধক প্রমাণই ঈশ্বরে সর্ববিস্বক নিত্যপ্রত্যাক্করণ একটী জ্ঞানের সিদ্ধি করিয়া থাকে। ঈশ্বরের অনুমতি বা উপসিদ্ধিগণ পর্যাক্করণ নাই। পর্যাক্করণ মাত্রই নিত্য হইতে পারে না। একান্ত ঈশ্বরের জ্ঞান পর্যাক্ক হইতে পারে না। ঈশ্বরের জ্ঞান নিত্য। যদিও ব্যাপ্তি প্রভৃতির জ্ঞান-জ্ঞাত পর্যাক্ক জ্ঞান এবং ইন্দ্রিয়সঙ্গিকর্ষজ্ঞাত প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় তথাপি ঈশ্বরের প্রত্যাক্কজ্ঞান নিত্য বলিয়া তাহা ইন্দ্রিয়সঙ্গিকর্ষজ্ঞাত নহে। যেমন অনুমতি প্রভৃতি পর্যাক্ক জ্ঞান ঈশ্বরের নাই সেইরূপ দৃষ্টজ্ঞানরূপ পর্যাক্কজ্ঞানও ঈশ্বরের নাই। ঈশ্বর কোন বিষয়েরই স্রষ্টা বা অনুমাতা নহেন। কিন্তু সর্ববিস্বকের (প্রত্যক্ষ) স্রষ্টা। যদিও এসবন্ধে শাস্ত্রকারগণের মতভেদ দৃষ্ট হয় তথাপি নৈসারিকগণ এইরূপই স্বীকার করিয়া থাকেন। ঈশ্বরের নিত্যপ্রত্যাক্ক সবিকল্পরূপ, নির্বিকল্পরূপ নহে। বিশিষ্টপ্রত্যাক্কের জনকরূপেই নির্বিকল্পক প্রত্যাক্ক স্বীকার করা হয়। ঈশ্বরের প্রত্যাক্ক জ্ঞাত নহে বলিয়া তাহার জনক নির্বিকল্পক প্রত্যাক্ক স্বীকার আবশ্যকতা নাই। জ্ঞাতপ্রত্যাক্ক বিশেষণজ্ঞান-জ্ঞাত হয়। নিত্যপ্রত্যাক্ক জ্ঞাতই নহে। একান্ত বিশেষণজ্ঞান-জ্ঞাত নহে। নৈসারিকগণের মতানুসারে সবস্তু সবিকল্পক প্রত্যাক্ক জ্ঞান, বিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাত—এরূপ বলা যায় না। কারণ তাঁহাদের মতে বিশিষ্ট প্রত্যাক্কজ্ঞান ঈশ্বরেরও আছে। ঈশ্বরের প্রত্যাক্ক জ্ঞান সবিকল্পক প্রত্যাক্কজ্ঞান। তাহা বিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাত নহে। ঈশ্বরের এই নিত্য জ্ঞানের ব্যাপ্তির জ্ঞাত, জ্ঞাতবিশিষ্ট প্রত্যাক্কজ্ঞান বিশেষণজ্ঞান জ্ঞাত—এইরূপ তাঁহারা বলেন।

পরে সর্ব প্রথম তাহার যে 'গৌঃ' এইরূপ বিশিষ্ট প্রত্যয় হয় এই বিশিষ্ট প্রত্যয়টিকে পক্ষরূপে নির্দেশ করিয়া পূর্বপ্রদর্শিত সাধ্য ও হেতু যথাবৎ নির্দেশ করিয়াছেন। অর্থাৎ এই জন্মে প্রাথমিক গৌঃ ইত্যাকারক প্রত্যয় জ্ঞান, জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাত হইবে। যেহেতু প্রাথমিক গৌঃ এইরূপ প্রত্যয়ে জ্ঞানবিশিষ্ট জ্ঞানস্বরূপ হেতু আছে। ইহার দৃষ্টান্ত অনুমিতি। অনুমিতিরূপ জ্ঞান জ্ঞানবিশিষ্ট জ্ঞান বলিয়া, তাহাতে জ্ঞান-বিশিষ্ট জ্ঞানস্বরূপ হেতু আছে। এবং অনুমিতি সাধ্যজ্ঞান জ্ঞাত হইয়া থাকে বলিয়া জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞান জ্ঞাতও বটে। 'পক্ষঃ সাধ্যবান্' এইরূপ অনুমিতি হইয়া থাকে। অনুমিতিতে সাধারণতঃ পক্ষ বিশেষ্যরূপে ও সাধ্য বিশেষণরূপে ভাসমান হয়। সাধ্যজ্ঞান না থাকিলে অনুমিতি হইতে পারে না। সুতরাং অনুমিতি সাধ্যরূপ বিশেষণজ্ঞানজ্ঞাত হইয়া থাকে।^১

এই জন্মে প্রাথমিক গৌঃ এইরূপ প্রত্যয়জ্ঞানও জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাত হইবে। যেহেতু তাহা জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞান। জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞান মাত্রই জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাত। সুতরাং এই জন্মে প্রাথমিক 'গৌঃ' এইরূপ বিশিষ্টপ্রত্যয় জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাত হইলে নির্বিকল্পক প্রত্যয়ের সিদ্ধি হইবে। 'গৌঃ' এইরূপ বিশিষ্ট প্রত্যয়ে 'গোত্ব' বিশেষণ এবং 'গো' ব্যক্তি বিশেষ্য। চিন্তামণিকারের মতে বিশেষণের সতি বিশেষ্যের সমবায সম্বন্ধই বৈশিষ্ট্য। 'গৌঃ' এইরূপ বিশিষ্ট প্রত্যয়ে সমবায সম্বন্ধে গোত্ববিশিষ্ট গোব্যক্তি ভাসমান হইয়া থাকে। এজন্যই ইহাকে বিশিষ্টপ্রত্যয় বলা হয়। এই বিশিষ্ট প্রত্যয়ে বিশেষণ শুদ্ধ 'গোত্ব'। এই শুদ্ধ গোত্ববিষয়ক জ্ঞানই বিশেষণজ্ঞান। এই বিশেষণজ্ঞান নির্বিকল্পকরূপ। 'গোত্ব' ধর্মে অপর কোনও ধর্ম বিশেষণরূপে ভাসমান হয় না বলিয়া শুদ্ধ 'গোত্ব'জ্ঞান সবিকল্পক হইতে পারে না। আর এইরূপে প্রদর্শিত অনুমান দ্বারা নির্বিকল্পক প্রত্যয়ের সিদ্ধি হয়, ইহাই চিন্তামণিকারের আশয়। এই অনুমানে প্রদর্শিত সাধ্যে যে 'জ্ঞাত' বিশেষণটি দেওয়া হইয়াছে, অর্থাৎ বিশেষণ-জ্ঞানজ্ঞাত না বলিয়া জ্ঞানবিশেষণজ্ঞানজ্ঞাত বলা হইয়াছে, তাহার অভিপ্রায় পূর্ব অনুমানে দেখানই হইয়াছে।

এই প্রদর্শিত অনুমানে এরূপ আশঙ্কা করা চলে না যে এ জন্মে প্রাথমিক গৌঃ এইরূপ বিশিষ্ট প্রত্যয়জ্ঞাত বিশেষণজ্ঞানজ্ঞাত হইলেও অর্থাৎ গোত্ববিষয়কজ্ঞাত জ্ঞানজ্ঞাত হইলেও, গোত্ববিষয়ক স্মৃতিজ্ঞানই জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞান হইবে; এবং গোত্ববিষয়ক স্মৃতিজ্ঞান বলিয়া প্রদর্শিত বিশিষ্টপ্রত্যয় উপপন্ন হইতে পারিবে—এরূপ আপত্তি করা যায় না। কারণ এ জন্মে বাহ্যিক গোত্ববিষয়ক অনুভব হয় নাই, তাহার গোত্ববিষয়ক

১ তথাপি 'এতদনুমানি প্রাথমিকং সৌরিতি প্রত্যয়ং জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞাতং জ্ঞানবিশিষ্ট জ্ঞানবানুমানিত্বং' ইতি স্বতন্ত্রানুমানং মাযম্। তর্কভাষ্য, পৃঃ ৪৮৪।

স্মৃতিও হইতে পারে না। এ ক্ষেত্রে সর্বপ্রথম 'গোঃ' এইরূপ প্রত্যক্ষ হইবার পূর্বে গোয়বিরম্বক স্মৃতি হইতে পারে না। 'গোষ' বিরম্বক প্রত্যক্ষ বলিলে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষই হইবে।*

আর এরূপ আশঙ্কিতও করা যায় না যে বালকের আশ্রয়ত্বপানে প্রত্নতির কারণে যে ইচ্ছাসাধনতার জ্ঞান তাহা যেমন অদৃষ্টবশতঃ জন্মান্তরীয় সংস্কার উৎপন্ন হইয়া ইচ্ছাসাধনতার স্মৃতি হইয়া থাকে, প্রত্যক্ষও সেইরূপ অদৃষ্টবশতঃ জন্মান্তরীয় গোষ সংস্কার উৎপন্ন হইয়া গোষবিরম্বক স্মৃতি জন্মাইবে। কারণ বালকের স্তম্ভপানে জন্মান্তরীয় সংস্কারের উদ্বোধন হয়, এরূপ যে স্বীকার করা হইয়া থাকে, তাহা নিরূপায় হইয়াই স্বীকার করা হইয়া থাকে। কেবল অদৃষ্টবশতঃ জন্মান্তরীয় সংস্কারের উদ্বোধন স্বীকার, অল্প উপায় থাকিলে করা উচিত নহে। সর্বত্রই জন্মান্তরীয় সংস্কারবশতঃ জ্ঞান হইতে পারিলে গো বটাদির জ্ঞানও জন্মান্তরীয় সংস্কার বশতঃই হইতে পারিবে। আর জাতমাত্র বালকের সবিকল্পক প্রত্যক্ষই বা স্বীকার করিবার আবশ্যকতা কি ?

আরও কথা এই যে কেবলমাত্র অদৃষ্টবশতঃ জন্মান্তরীয় সংস্কার জন্ম যদি গোষাদি ধর্মের স্মৃতি সম্ভাবিত হয় তবে গো-বাক্তির সহিত ইন্দ্রিয়সম্মিকর্ষ না হইয়াও কেবল অদৃষ্টবশতঃই গোষের স্মৃতি হইতে পারিবে। গো-বাক্তির সহিত সম্মিকর্ষ হইয়া পরে জন্মান্তরীয় সংস্কারবশতঃ 'গোষ' ধর্মের স্মরণ কল্পনা করিবার আবশ্যকতা কি ? সম্মিকর্ষ ব্যতিরেকেই কেবল অদৃষ্টবশতঃ জন্মান্তরীয় সংস্কারজন্ম গোষের স্মৃতি হইতে পারিবে। ইন্দ্রিয় সম্মিকর্ষ অনুভবেরই জনক। স্মরণের জনক নহে। জাতমাত্র বালকের গোষ ধর্মের সহিত ইন্দ্রিয় সম্মিকর্ষের পরে জন্মান্তরীয় সংস্কারবশতঃ গোষের স্মৃতি হয় এইরূপ বলিলে সম্মিকর্ষকে জন্মান্তরীয় সংস্কারের উদ্বোধকমাত্র বলিতে হইবে। তদপেক্ষা গোষের সহিত ইন্দ্রিয়সম্মিকর্ষকে গোষের অনুভবেরই কারণ বলা উচিত। কারণ ইন্দ্রিয়সম্মিকর্ষে অনুভবের কারণতা সর্বস্বীকৃত।*

আরও কথা এই যে গোষের সহিত ইন্দ্রিয়সম্মিকর্ষ জন্মান্তরীয় গোষ সংস্কারের উদ্বোধকরূপে যেমন গোষ স্মৃতির জনক, সেইরূপ গোষ সম্মিকর্ষ সাক্ষাদভাবে অনুভবেরও জনক। স্মৃতির স্মৃতি সামগ্রী হইতে অনুভবের সামগ্রী প্রবল বলিয়া গোষের স্মৃতি না হইয়া, গোষের অনুভবই হওয়া উচিত। ইন্দ্রিয় সম্মিকর্ষকে জন্মান্তরীয় সংস্কারের উদ্বোধক বলিয়া স্বীকার করিলে নিত্যবস্তুমাত্র ইন্দ্রিয় সম্মিকর্ষমাত্র বালকের স্মৃতিই হওয়া উচিত। কারণ নিত্যবস্তুরূপে জন্মান্তরে অনুভূত ছিল। জন্মান্তরে নিত্যবস্তু

১ ন চ তত্র বিশেষজ্ঞানং স্মৃতিরূপং। এতচ্ছরসি তেন গোষজ্ঞানানুভবঃ। তর্কভাণ্ডব, পৃঃ ৪৮৫।

২ ন চাত্তম্ভনপানাদাবিচ্ছাদ্য। দুইমেব জন্মান্তরীয় সংস্কারোদ্বোধকং। তবদনন্তগতিকতাতাব্যং। অজ্ঞান্ধি প্রসঙ্গঃ।

৩ তবদেবারসম্মিকর্ষেণ প্রথমং গোষস্মৃতিপাতাত।

ছিল না বা তাহার অনুভব ছিল না, এ কথা বলা যায় না। এই জন্মে গোবিন্দরক বিশিষ্ট প্রত্যক্ষের জন্ম এই বিশিষ্ট প্রত্যক্ষের কারণ গোবিন্দরক বিশেষণজ্ঞান স্মৃতিরূপ না হইয়া অনুভবই হইবে। কারণ স্মৃতি বলিলে জন্মান্তরীয় অনুভব জন্ম বলিতে হইবে। আর তাহাতে যে বহু দোষের সম্ভাবনা ঘটিবে তাহা প্রদর্শন করা হইয়াছে। এ জন্ম গোবিন্দরক অনুভব নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষরূপই হইবে।^১

যদি এই গোবিন্দরক অনুভব নির্বিকল্পক না হইয়া সবিকল্পরূপ হয় অর্থাৎ বিশিষ্টবিশয়ক হয়, অথবা কোনও ধর্মবিশিষ্টরূপেই গোবিন্দরূপ বিশেষণের অনুভব হয় তবে এই বিশেষণানুভব বিশিষ্টবিশয়ক অনুভব বলিয়া বিশেষণজ্ঞানজন্ম হইবে। সেই বিশেষণানুভবও বিশিষ্টবিশয়ক হইলে তাহাও বিশেষণজ্ঞানজন্ম হইবে—এইরূপে অনবস্থাই হইয়া পড়িবে।^২ এ জন্ম বালকের এই জন্মের প্রাথমিক গোবিন্দরকবিশিষ্ট প্রত্যক্ষ গোবিন্দরক বিশেষণজ্ঞানজন্ম বলিয়া, এই গোবিন্দরক বিশেষণজ্ঞান বিশিষ্টজ্ঞান হইতে পারিবে না, এবং গোবিন্দরক স্মৃতিও হইতে পারিবে না। সুতরাং গোবিন্দরক-জ্ঞান বাহ্য বিশেষণজ্ঞানরূপে বিশিষ্টজ্ঞানের জনক তাহাকে বাধ্য হইয়াই নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষরূপ বলিতে হইবে। সুতরাং জাতমাত্র বালকের এই জন্মে সর্বপ্রথম গো-ব্যক্তির সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয় সন্নিবিষ্ট হইবার পর গোবিন্দরক নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ উৎপন্ন হইয়া থাকে। এই নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষই বিশেষণজ্ঞান। এই বিশেষণজ্ঞানজন্ম সমবায় সম্বন্ধে গোবিন্দবিশিষ্ট ‘গো’ব্যক্তির সবিকল্পক প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। আর এইরূপে প্রদর্শিত অনুমানের দ্বারা নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষের সিদ্ধি হয়, ইহাই চিন্তামণিকায়ের অভিপ্রায়।

এই অনুমান প্রদর্শন করিয়া চিন্তামণিকায় প্রদর্শিত অনুমানে অনুকূল তর্ক প্রদর্শন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে অনুমিতরূপ বিশিষ্টজ্ঞানে সাধ্যজ্ঞান কারণ। শব্দে বোধাত্মক বিশিষ্টজ্ঞানে পদার্থস্বরূপ কারণ এবং উপমিতরূপ বিশিষ্টজ্ঞানে, বাচকপদ-জ্ঞান কারণ। অনুমিতিতে সাধ্য। শাব্দবোধে পদার্থ। এবং উপমিতিতে বাচকপদ বিশেষণ। অনুমিতি, শাব্দবোধ, এবং উপমিতি এই তিনটিই বিশিষ্টজ্ঞান। বিভিন্ন-জাতীয় বিশিষ্টজ্ঞানে বিভিন্নরূপ বিশেষণজ্ঞান কারণ। এ জন্ম জন্মবিশিষ্টজ্ঞানমাত্রে বিশেষণজ্ঞান কারণ হইবে।^৩

১ গোবিন্দরকপ্রাপ্যপেক্ষারো তু সন্নিবিষ্টবোধানুভব এবোচিতঃ। তত্যানুভব এব হেতুস্বভবত্বজ্ঞানং। দ্বিতীয়াবগ্রীভোহুভবসামগ্র্যো বলবৎ। তর্কভাণ্ডব, পৃ: ৪৮৬।

২ ন চ গোবিন্দরূপবিশেষণানুভবঃ সবিকল্পকঃ। তথাহি ততাপি বিশেষণজ্ঞানজন্মবস্তুজ্ঞানবদানবদানং। তর্কভাণ্ডব, পৃ: ৪৮৬।

৩ অনুমিতিশাক্তজ্ঞানাদৌ হি সাধ্যপ্রসিদ্ধিপদার্থোপস্থিত্যাদির্হেতুঃ। সাধ্যাদীনি চ বিশেষণানি। তর্কভাণ্ডব, পৃ: ৪৮৭।

বজ্জাতীয় বিশেষে বজ্জাতীয় বিশেষের কার্যকারণতাব প্রামাণসিদ্ধ, তজ্জাতীয় সামান্ত্রেণও তজ্জাতীয় সামান্ত্রের কার্যকারণতাব স্বীকৃত হইয়া থাকে, যদি কোনও বাধক প্রমাণ না থাকে। বাধক প্রমাণ না থাকিলে বজ্জাতীয় বিশেষে কার্যকারণতাব প্রামাণ-
সিদ্ধ, তজ্জাতীয় সামান্ত্রেণও কার্যকারণতাব স্বীকৃত হয়। অনুমিতি, শাক্যবোধ, উপমিতি
বিশেষজ্ঞান। অর্থাৎ বিশিষ্টবিষয়কজ্ঞান। এই বিশিষ্টবিষয়ক বিশেষজ্ঞানগুলিতে
সাধারণ বিশেষণের জ্ঞান। পদার্থরূপ বিশেষণের স্মরণ, কারণ হইয়া থাকে। এ জ্ঞান
জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞানমাত্রই বিশেষণজ্ঞানজ্ঞান হইল। অনুমিতিতে সাধ্যজ্ঞানরূপে সাধ্যজ্ঞান
কারণ হইলেও অনুমিতি একটি জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞান বলিয়া জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞানস্বরূপে অনুমিতিতে
জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানস্বরূপে সাধ্যজ্ঞানরূপে বিশেষণজ্ঞান কারণ হইবে। অনুমিতিত্ব
কার্যতাবচ্ছেদক, সাধ্যজ্ঞানত্ব কারণতাবচ্ছেদক। শাক্যবোধত্ব কার্যতাবচ্ছেদক, পদার্থ-
স্মৃতিত্ব কারণতাবচ্ছেদক। উপমিতিত্ব কার্যতাবচ্ছেদক বাচকজ্ঞানত্ব কারণতাবচ্ছেদক।
এই ত্রিবিধ কার্যতাবচ্ছেদক সাধারণ জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞানত্ব কার্যতাবচ্ছেদক। এবং ত্রিবিধ
কারণতাবচ্ছেদক সাধারণজ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানত্ব কারণতাবচ্ছেদক। সুতরাং জ্ঞানত্বজাতীয়
বিশেষ বিশেষ বিশিষ্ট বিষয়ক জ্ঞানজ্ঞানে বিশেষ বিশেষরূপে জ্ঞানবিশেষণজ্ঞান কারণরূপে
প্রামাণসিদ্ধ ছিল। এজ্ঞান জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞান সামান্ত্র, জ্ঞানবিশেষণজ্ঞান সামান্ত্রেরও একটি
সাধারণভাবে কার্যকারণতাব সিদ্ধ হইবে।^১

বিশেষ বিশেষরূপে যে স্থলে কার্যকারণতাব গৃহীত হইয়া থাকে, বাধক না
থাকিলে সামান্ত্ররূপেও সে স্থলে কার্যকারণতাব গৃহীত হইয়া থাকে। যেমন কোনও
একটি বিশেষ দণ্ড কোনও একটি বিশেষ ঘটের কারণ। অথচ একটি বিশেষ দণ্ড অথচ
একটি বিশেষ ঘটের কারণ হয় বলিয়া দণ্ডত্ব সামান্ত্ররূপে দণ্ডের, ঘটত্ব সামান্ত্ররূপে ঘটের
প্রতি কারণতা স্বীকৃত হইয়া থাকে। অর্থাৎ ঘটস্বরূপে ঘটের প্রতি দণ্ডস্বরূপে দণ্ডের
কার্যকারণতাব স্বীকৃত হইয়া থাকে। তদ্ব্যতীত কার্যতাবচ্ছেদক, ও তদ্ব্যতীত কারণতাব-
চ্ছেদক সিদ্ধ হইলে বিশেষভাবে কার্যকারণতাব সিদ্ধ হইল। এবং কেবল ঘটত্ব
কারণতাবচ্ছেদক সিদ্ধ হইলে সামান্ত্ররূপে ঘটের সহিত দণ্ডের কার্যকারণতাব সিদ্ধ হয়।

আর এই প্রদর্শিতরূপে জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞানমাত্রই যদি জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞান হয়
তবে জ্ঞান সর্বিকল্পক প্রত্যক্ষও জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞান বলিয়া জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞানজ্ঞান হইবে।
এইজ্ঞান সর্বিকল্পক প্রত্যক্ষের জনক যে জ্ঞানবিশেষণ জ্ঞান তাহাই জ্ঞান নির্বিকল্পক
প্রত্যক্ষ জ্ঞান। আর এইরূপেই নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ সিদ্ধি হইবে। ইহাই চিন্তামণি-
কারের গুঢ় অভিপ্রায়।

ইহাতে একটি বিশেষ লক্ষ্য করিবার বিষয় এই যে তদ্ব্যতীত, তদ্ব্যতীত জ্ঞান হইল

১ এক চ বধিষেকরা: কার্যকারণতাব: জমতি বাধকে তৎসামান্ত্রমোক্ষি ন ইতি ভাষ্যে সাধ্যপ্রসিদ্ধাদেবম্,
বিশিষ্টজ্ঞান সামান্ত্রে জ্ঞানবিশেষণজ্ঞানত্বেন হেতুসিদ্ধিরিতি।

যদিও তদ্বৎ ব্যক্তির সঠিক বদ্বৎ ব্যক্তির কার্যকারণতাব যেমন প্রত্যক্ষ সিদ্ধ, ব্যক্তিকারক বাধক না থাকার বটে সামান্তের সহিত দণ্ডসামান্তেরও কার্যকারণতাব বিশেষ কার্যকারণতাব সাধক প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হইবে। বিশেষ কার্যকারণতাব গ্রাহক প্রমাণ ব্যক্তিকারক বাধক না থাকিলে সামান্তরূপে কার্যকারণতাবেরও সাধক হইয়া থাকে। কিন্তু ব্যক্তিকারক বাধক থাকিলে বিশেষ কার্যকারণতাব সামান্তরূপে কার্যকারণতাবের সাধক হয় না। যেমন, ব্যক্তিকারক নাই বলিয়া প্রদর্শিত দণ্ড ও ঘটন কার্যকারণতাব ঘটক ও দণ্ডক সামান্তরূপে গৃহীত হইলেও দণ্ড ও ঘট উভয়েই পৃথিবী এবং উভয়েই জব্য। একত্ব পৃথিবী সামান্তের প্রতি জব্য সামান্ত কারণ হইতে পারে না। কারণ ভাষাতে ব্যক্তিকারক হইবে। পৃথিবীর কার্যতাবচ্ছেদকই নহে। কারণ পরমাণুরূপ পৃথিবী নিত্য। নিত্য পৃথিবীতে পৃথিবীও থাকিলেও কার্যকর নাই। একত্ব পৃথিবীর কার্যতাবচ্ছেদক হয় না। আর জব্যও কারণতাবচ্ছেদক হইতে পারে না; হইলে যে কোনও জব্য পৃথিবীর কারণ হইয়া পড়িত; কিন্তু তাহা হয় না। একত্ব দণ্ডকরূপে কার্যকারণতাব সিদ্ধ হইলেও পৃথিবীর জব্যরূপে কার্যকারণতাব সিদ্ধ হয় না। একত্বই চিন্তামণিকার বাধক না থাকিলেই বিশেষ কার্যকারণতাব সাধক প্রমাণ সামান্তরূপে কার্যকারণতাবেরও সাধক হইয়া থাকে একথা বলিয়াছেন।

চিন্তামণিকারের মতামত

চিন্তামণিকার যেভাবে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষসিদ্ধির জন্ত প্রয়াস করিয়াছেন, তাহা সত্য মনে হয় না। কারণ প্রদর্শিত অনুমিতি প্রভৃতিতে সাধ্যজ্ঞানাদিরূপ বিশেষণ জ্ঞানের কারণতা যদি প্রমাণসিদ্ধ হইত তবে 'বিশেষণযোগ্যো কার্যকারণতাব; অসতি বাধকে তৎসামান্তরূপে' এই জ্ঞান অনুসারে সামান্তরূপেও কার্যকারণতাব সিদ্ধ হইতে পারিত। কিন্তু অনুমিতি প্রভৃতি জ্ঞানবিশিষ্টজ্ঞানে সাধ্য জ্ঞানাদির কারণতাই নাই। সুতরাং বিশেষরূপে কার্যকারণতাব না থাকিলে সামান্তরূপে কার্যকারণতাব সিদ্ধির সম্ভাবনাই নাই। সুতরাং প্রদর্শিত জ্ঞানের এখানে অবকাশ নাই। যদি বলা যায় অনুমিতিতে সাধ্যজ্ঞানের কারণতা প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া তাহাও অস্বীকার করা যায় না। এতদ্ব্যতীত বক্তব্য এই যে ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মজ্ঞানই অনুমিতির কারণ। সাধ্যজ্ঞান অনুমিতির কারণ নহে। ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মজ্ঞান থাকিলে সাধ্যজ্ঞান নাই বলিয়া অনুমিতির উপপত্তিতে বিলম্ব ঘটে না। সাধ্যজ্ঞানও অনুমিতির কারণ হইলে, ব্যাপ্তিজ্ঞান ও পক্ষধর্মজ্ঞান থাকিলেও, সাধ্যজ্ঞান না থাকিলে অনুমিতি হইতে পারিত না। অথচ সেজন্য দেখা যায় না।

১. জ্ঞান। অনুমিত্যাদৌ বাধ্যপ্রতিজ্ঞাসেবাহেতুত্বেন বহিঃশব্দরোচিত জ্ঞান। ব. হ. কণাথ। ব. বি. ব্যাপ্ত্যাদি-জ্ঞানে সতি তদ্বিকল্পনানুমানাদিবিলম্বঃ। 'উক্তভাষ্য, পৃ: ৪৮৭।

যদি বলা যায় যে ব্যাপ্তিজ্ঞান সম্পাদন করিবার জন্যই ত সাধ্যজ্ঞানের অধীনত আছে। সাধের ব্যাপ্তিইত হেতুতে গৃহীত হইবে। সাধা না জানিলে ব্যাপ্তিজ্ঞান হইবে কিরূপে? সাধ্যজ্ঞান ব্যাপ্তিজ্ঞানের কারণ। সাধ্যজ্ঞান না থাকিলে ব্যাপ্তিজ্ঞান হইবে না। আর ব্যাপ্তিজ্ঞান না হইলে অনুমিতিও হইবে না। কিন্তু এক্ষণে বলা অসম্ভব। কারণ বাঁহারা অনুমিতির কারণ ব্যাপ্তিজ্ঞান ও ব্যাপ্তিজ্ঞানের কারণ সাধ্যজ্ঞান বলেন, তাঁহারা ইত সাধ্যজ্ঞানকে অনুমিতির অকারণ বলিয়া নির্দেশ করেন। যেহেতু কারণের কারণ অসম্ভব। এক্ষণে সাধ্যজ্ঞান অনুমিতির কারণই নহে। সুতরাং চিন্তামণিকার যে বিশেষ কার্যকারণতাবাদ সাধ্য কার্যকারণতাব লিখ করিবার জন্য নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষসিদ্ধির প্রয়াস করিয়াছিলেন, তাঁহা আর হইতে পারিল না।^১

প্রদর্শিতরূপে সাধ্যজ্ঞান অনুমিতির কারণ না হইলেও ‘সাধ্যজ্ঞান অনুমিতির কারণ’ এইরূপে চিন্তামণিকারের মত মামিয়া লইলেও সাধ্যজ্ঞান অনুমিতির প্রতি বিশেষণজ্ঞানস্বরূপে কারণ হইতে পারিবে না। আর সাধ্যজ্ঞানের বিশেষণজ্ঞানস্বরূপে কারণতা সিদ্ধি না হইলে চিন্তামণিকারেরও উদ্দেশ্য সিদ্ধি হইবে না। ‘বহিমান্’ ইত্যাদিরূপ অনুমিতির প্রতি বহ্যাদির জ্ঞান বিশেষণজ্ঞানস্বরূপে কারণ হইতে পারে না। ‘বহিমান্’ এইরূপ জ্ঞানে বহি বিশেষণ ও বহিমান্ পর্বতাদি বিশেষ্য হইয়া থাকে। এই অনুমিতিরূপ বিশিষ্টজ্ঞানে বহিজ্ঞানই বিশেষণজ্ঞান। এই বিশেষণ বহিঃপ্রত্যক্ষ পদার্থ। এক্ষণে ‘দ্রব্যম্’ এইরূপ জ্ঞানও বহিঃজ্ঞান বটে। কারণ দ্রব্যম্ জ্ঞান বহিঃপ্রত্যক্ষ আছে। সুতরাং দ্রব্যস্বরূপে দ্রব্যের জ্ঞানও বহিঃজ্ঞান বটে। অথচ ‘দ্রব্যম্’ এইরূপ বিশেষণ জ্ঞানস্বরূপ ‘বহিমান্’ এইরূপ অনুমিতি হয় না।^২

এক্ষণে যদি চিন্তামণিকার এক্ষণে বলেন যে, যে কোনওরূপে সাধ্যরূপ বিশেষণের জ্ঞানকে আমরা অনুমিতির কারণ বলি না। কিন্তু বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে সাধ্যরূপ বিশেষণের জ্ঞানই অনুমিতির কারণ। ‘বহিমান্’ এইরূপ অনুমিতিতে, ‘বহিঃ’ বিশেষণ, ও ‘বহিঃ’ বিশেষণতাবচ্ছেদক। সুতরাং বহিঃস্বরূপে বহিঃজ্ঞানই প্রকৃতভাবে সাধ্যরূপ বিশেষণের জ্ঞান। দ্রব্যস্বরূপে বিশেষণের জ্ঞান সাধ্যরূপ বিশেষণের জ্ঞানই নহে। চিন্তামণিকারের এক্ষণে বলা অসম্ভব। কারণ বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে বিশেষণের জ্ঞান বিশিষ্টজ্ঞানের জনক স্বীকার করিলেও তদ্বারা নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ সিদ্ধির কোনও আশা নাই। নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ নিস্ত্রাকারকজ্ঞান। বিশেষণতাবচ্ছেদকপ্রকারক

১ ন চ ব্যাপ্ত্যাদিবিবরণে তেনচিনা নেতি বাচ্যম্। একং বি তত্বে হেতু হেতুস্বভাবানিধিব্যবহারবিভাদি হেতুত্বা। তর্কভাষ্য, পৃঃ ৪৮৭।

২ অতঃ সা সাধ্যজ্ঞানবাহিনীকৃত্যাদি হেতুঃ। তদ্বাপি বহিঃপ্রত্যক্ষাদিবিভাদি এতি বহিঃপ্রত্যক্ষ জ্ঞানতঃ বিশেষণজ্ঞানস্বরূপে কারণতঃ। দ্রব্যবাদিনা বহিঃপ্রত্যক্ষনি অসম্ভবম্। তর্কভাষ্য, পৃঃ ৪৮৭।

বিশেষণজ্ঞান সপ্রকারকজ্ঞান। সপ্রকারক বিশেষণজ্ঞান নির্বিকল্পবুদ্ধির জনক হইলেও নিসপ্রকারকবিশেষণজ্ঞানরূপ নির্বিকল্পকজ্ঞান সিদ্ধি হইবে না। অন্তর্বিশিষ্ট জ্ঞানমাত্র যদি সপ্রকারক বিশেষণজ্ঞানজন্য সিদ্ধি হয়, তাহাতে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ সিদ্ধির সম্ভাবনা কোথায় ?^১

চিন্তামণিকারের কথায় আরও বক্তব্য এই যে অনুমিত্যাদিতে সাধ্যাদি বিশেষণের জ্ঞান কারণ হইলেও তাহা বিশেষণজ্ঞানস্বরূপে কারণ নহে। বিশেষণজ্ঞানস্বরূপে কারণ বলিলে যে দোষ হয়, তাহা পূর্বেই বলা হইয়াছে। ‘দ্রব্যম্’ এইরূপ জ্ঞান হইতেও ‘বহিমান্’ এইরূপ অনুমিতির আপত্তি হইতে পারে। একমুহু চিন্তামণিকার বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে বিশেষণের জ্ঞানকে কারণ বলিয়াছেন। ‘দ্রব্য’ এইরূপ জ্ঞান অনুমিতির বিশেষণ বহিবিষয়ক হইলেও অর্থাৎ বহিদ্রব্যই বটে, একমুহু ‘দ্রব্য’ এরূপজ্ঞানের বিষয় বহি হইয়া থাকে। কিন্তু বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে বহি দ্রব্যজ্ঞানের বিষয় হয় না। কিন্তু দ্রব্যস্বরূপেই বহি দ্রব্যজ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। বহিস্বরূপে বহি দ্রব্যজ্ঞানের বিষয় হয় নাই।

বিবেচনা করিয়া দেখিলে বুঝা যাইবে যে বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে বিশেষণের জ্ঞানকে অনুমিত্যাদি জ্ঞানের কারণ না বলিয়া বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে যে কোনও বস্তুর জ্ঞানই অনুমিত্যাদির কারণ হইতে পারে। বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে বিশেষণের জ্ঞানের কারণতা বলা অপেক্ষা বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে যে কোনও বস্তুর জ্ঞানকে কারণ বলিলে লাভব হয়। অনুমিত্যাদির কারণীভূত জ্ঞানে বিশেষণকেও বিষয় হইতে হইলে গৌরব হয়। বহিস্বরূপে যে কোনও বহির জ্ঞান থাকিয়াও ‘বহিমান্’ এইরূপ অনুমিতি হইতে বাধা নাই। কিন্তু এরূপ বলিবার আবশ্যকতা মনে হয় না যে ‘বহিমান্’ এই অনুমিতিতে বিশেষণীভূত বহিব্যক্তিটিরই বহিস্বরূপে জ্ঞান ‘বহিমান্’ এই অনুমিতির কারণ। আর এরূপ বলিলে অর্থাৎ বিশেষণীভূত বহির ব্যক্তিটিকেই জানিতে হইলে সামান্তলক্ষণ প্রত্যাসত্তিই জানিতে হইবে। ইহারা এই প্রত্যাসত্তি মানেন না তাঁহারা বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে বিশেষণ ব্যক্তিটির জ্ঞান অনুমিতিতে কারণ বলিতেই পারেন না। সামান্তলক্ষণ প্রত্যাসত্তি স্বীকার করিলেও অকারণ গৌরব স্বীকার করিবার কোনও আবশ্যকতা নাই। আর বিশেষণতাবচ্ছেদকরূপে বিশেষণের জ্ঞান অনুমিত্যাদির প্রতি কারণ বলিয়া স্বীকার করিলেও নির্বিকল্পক জ্ঞানসিদ্ধির কোনও আশা নাই।^২

১. দ্বাপা বিশেষণতাবচ্ছেদক প্রকারক-বিশেষণ জ্ঞানমতেন। তেন নির্বিকল্পকাসিদ্ধিঃ।

২. গৌরবাক তদ্ব্যাহা ন নির্বিকল্পকাসিদ্ধিঃ। তদ্ব্যাহা, পৃঃ ৪৮।

দেশ আমাসাপেক্ষ কি না ?

অধ্যাপক শ্রীকালিদাস ভট্টাচার্য, এম. এ.

‘দর্শন’ পত্রিকার প্রথম বর্ষের প্রথম সংখ্যায় “দেশবিচার” নামে যে প্রবন্ধটি প্রকাশিত হইয়াছিল তাহার মুখ্য উদ্দেশ্য ছিল দেশবিষয়ে কান্টের যে মত আছে তাহা একদিকে আধুনিক চিন্তাভঙ্গী ও অন্যদিকে প্রাচীন ভারতীয় চিন্তাভঙ্গীতে প্রকাশ করা। আপাতদৃষ্টিতে উহা লেখকের নিজের মত মনে হইলেও প্রকৃতপক্ষে উহার কোন কথাটিই নূতন নহে। শ্রীযুক্ত শুকদেব সেন এই পত্রিকার দ্বিতীয় বর্ষের প্রথম সংখ্যায় সূক্ষ্মাভি-সূক্ষ্ম ও গভীর পাণ্ডিত্যপূর্ণ যুক্তিসহকারে ঐ প্রবন্ধের একটি গুরুত্বপূর্ণ প্রতিপাদ্য (‘দেশ আমা-সাপেক্ষ’) খণ্ডন করিয়াছেন। তাঁহার প্রধান ত্রুটি হইয়াছে ঐ প্রবন্ধের যুক্তিগুলিকে কান্টেরই যুক্তি মনে না করা। নচেৎ তিনি কয়েকটি ক্ষেত্রে কয়েকটি যুক্তিকে লঘুভাবে দেখিতেন না।

দেশ আমা-সাপেক্ষ—এখানে ‘আমি’ শব্দের অর্থ ‘জাতা’, শ্রীযুক্ত সেন ইহা ঠিকই ধরিয়াছেন। কিন্তু ‘বাহিরে’ ও ‘জগৎ’—এই দুইটি শব্দের অর্থ নানাভাবে হৃদয়ঙ্গম করিবার চেষ্টা করিলেও একটি কথা তাঁহার মনে আসে নাই যে শেষ পর্য্যন্ত কান্ট যে সিদ্ধান্তে আসিয়া পৌঁছাইয়াছেন তাহাতেই ঐ দুইটি শব্দের অর্থ ক্ষুদ্র হইয়াছে। আপত্তি হইতে পারে—তাহা হইলে ত দেশের আমাসাপেক্ষ স্থাপনের প্রথম যুক্তিটি নিরর্থক হইয়া দাঁড়াইল। কিন্তু উত্তর এই যে—না নিরর্থক নহে; জগৎ আমার বাহিরে এই যে মৌলিক বোধটি আমাদের আছে তাহার বিশ্লেষণেই পাওয়া গেল যে দেশ আমা-সাপেক্ষ। জগতের বহিঃস্বার বোধে বহিঃশব্দটি যে দৈশিক অর্থে গৃহীত হয় না শ্রীযুক্ত সেনের এই কথা অশ্রান্ত, ‘বাহিরে’ শব্দের অর্থ ‘আমা হইতে ভিন্ন’ এ কথাও হয় ত অনেকাংশে যথার্থ। কিন্তু ইহাতে অভিনব আর একটি বোধও রহিয়াছে যে আমি-রূপ জাতা জগৎ হইতে ভিন্ন কিংবা অভিন্ন কিছুই বলিতে পারিতেছি না, অথবা হয় ত ভিন্ন হইয়াও অভিন্ন। এই অভিনব বোধটি সরলভাবে বুঝাইবার জন্য আমি বলিয়াছিলাম যে জগৎ আমার বাহিরে এই কথা বলিতে পারিলেও আমি জগতের বাহিরে একথা বলিতে পারি না। কথাটা আরও ভাল করিয়া বুঝিতে হইলে জগতের সহিত আমার দেহের সম্পর্ক বুঝা উচিত। তাহা আমি ‘দর্শনের’ দ্বিতীয় বর্ষের চতুর্থ সংখ্যায় “লৌকিক ও প্রাতিজ্ঞান” নামক প্রবন্ধের ‘ব’ অংশে তাত্ত্বিক বহির্বোধের বিশ্লেষণে বিচার করিয়াছি। প্রথম প্রবন্ধে অবশ্য আমি লিখিয়াছিলাম যে ‘আমি’ শব্দের দ্বারা দেহ অভিপ্রেত নহে, কিন্তু সেখানে দেহ অর্থে ‘লৌকিক দেহ’ বুঝিয়াছিলাম, তখন প্রাতিজ্ঞদেহের কথা আমার বুদ্ধিতে আসে নাই। অধ্যাপক

শ্রীযুক্ত শ্রীকান্তের ভট্টাচার্য মহাশয়ের লিখিত Subject as Freedom পুস্তকের 'Body as Felt and Perceived' অধ্যায়টি পাঠ করিয়া আমার মনে হইয়াছে যে কান্টের কথা এই দুই প্রকার দেহের প্রভেদ দেখাইয়া ভাল করিয়া বুঝান হইতে পারে। আরও বুঝা যায় যে কান্টের কথার পরও অনেক কথা আছে।

'জগৎ' শব্দটির অর্থে 'সমগ্র' ধরিলে ক্ষতি নাই, হয়ত 'জ্ঞেয়' ধরিলেও ক্ষতি নাই। 'সমগ্র'রূপ জগতে আমি রূপ জ্ঞাতার স্থান কোথায় তাহা 'দেশবিচারে' আমি দেখাই নাই। কিন্তু 'লৌকিক ও প্রাতিভজ্ঞান' নামক প্রবন্ধে তাহা বিশদভাবে দেখাইবার চেষ্টা করিয়াছি। শুকদেব বাবুকে তাহা পাঠ করিতে অনুরোধ করি। 'জগৎ' অর্থে 'জ্ঞেয়' বুঝিলেও ক্ষতি নাই এইজন্য যে জ্ঞেয় জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন বোধ হইলেও জ্ঞাতা জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন বলিয়া বোধ আমাদের হয় না। অথবা হয় ত বলিতে হইবে যে জ্ঞাতা জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন বোধ হইলেও জ্ঞেয় জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন হয় না। ঠিক কোন্ কথটি সত্য তাহা এখনও আমি হৃদয়ঙ্গম করিতে পারি নাই। তবে এইটুকু সত্য বলিয়া মনে হয় যে উভয়মুখী কোনও সম্পর্ক এখানে নাই। কেন-না জ্ঞাতার বোধ একপ্রকার অক্ষুট প্রাতিভজ্ঞান—অর্থাৎ লৌকিক অবস্থায় জ্ঞেয় হইতে ভিন্ন করিয়া বুঝিলেও স্বরূপতঃ স্বয়ংপ্রকাশ আত্মার এক প্রাতিভবোধ থাকে। ইহার ব্যাখ্যার জন্য পুনরায় 'লৌকিক ও প্রাতিভজ্ঞান' প্রবন্ধটি পড়িবার অনুরোধ করিতেছি।

শুকদেব বাবু তাঁহার প্রবন্ধের ৪৬ পৃষ্ঠার শেষ কয়েকটি পঙ্ক্তিতে বলিয়াছেন—“যদি বা কোন যুক্তিতে ধরিয়া নেওয়া যায় যে জ্ঞাতা হইতে জ্ঞেয় ভিন্ন হইলেও জ্ঞেয় হইতে জ্ঞাতা ভিন্ন নয় তাহা হইলেও উহা হইতেই কি করিয়া প্রমাণ হয় যে দেশ নামক জ্ঞেয় পদার্থ আমাসাপেক্ষ তাহা আমি ভাল করিয়া বুঝিয়া উঠিতে পারি নাই।” ইহাতে আমার বক্তব্য এই যে আমিও ভাল করিয়া বুঝি নাই। তবে এইটুকু বুঝিয়াছি বলিয়া মনে হয় যে দেশের আমাসাপেক্ষত্বের বোধ একপ্রকার প্রাতিভজ্ঞান যাহার সূচনা পাই দেশের সহিত আমার অভিনব সম্পর্ক বিচারে। এবং ঐ সূচনাই আরও বিশদ করিবার জন্য আমি দ্বিতীয় প্রমাণ উপস্থাপিত করিয়াছিলাম।

দ্বিতীয় প্রমাণের বিচারে শুকদেব বাবু অনেক সুন্দর কথা বলিয়াছেন। তাহাদের বিচারের প্রয়োজন। কিন্তু শুকদেব বাবুর একটা প্রাথমিক ভুল প্রথমেই বলিয়া রাখা ভাল। ভুলটির জন্য দায়ী শুকদেব বাবু নহেন, দায়ী আমিই নিজে। আমি কেবল 'ঐ' শব্দটি ব্যবহার করিয়াছিলাম এবং তাহাতে পাঠকের মনে ভুল হওয়া স্বাভাবিক যে 'ঐ' শব্দটি 'এই' হইতে ভিন্ন। আমার কিন্তু 'ঐ' ও 'এই'এর মধ্যে প্রভেদ করিবার ক্ষমতা ছিল না। 'ঐ' ও 'এই' আমি একই অর্থে ধরিয়াছিলাম।

শুকদেব বাবু বলিয়াছেন—“আমরা এইরূপ ব্যাপ্তি নিতে পারি যে কোন একটি প্রথম বস্তুকে অবধি করিয়া কোন একটি দ্বিতীয় বস্তুর স্থান নির্দেশ করিতে হইলে

প্রথম বস্তুটিকে স্থানে থাকিতেই হইবে। দৃশ্যমান জগতে ইহার উদাহরণের অভাব নাই, কিন্তু ইহার ব্যাখ্যাচার আছে বলিয়া আমরা জানি না। জ্ঞাত বা অজ্ঞাত এখানে সন্দেহমূল, সুতরাং ইহার উল্লেখ অগ্রাহ্য।” ইহার উত্তরে আমাদের বক্তব্য এই যে শুকদেব বাবু যে স্থান নির্দেশের কথা বলিতেছেন তাহা আপেক্ষিক স্থান নির্দেশ। কিন্তু একান্ত স্থান নির্দেশ হয় আত্মার বা ‘প্রাতিভদেহের’ অপেক্ষায়। ইহারও উদাহরণের অভাব নাই—প্রতি লোকই এই কাষ করে, এবং ইহার ব্যাখ্যাচার আছে বলিয়া আমাদের মনে হয় না। আপেক্ষিক ও একান্ত স্থান নির্দেশের প্রভেদ আমি মূলপ্রবন্ধে দেখাইয়াছিলাম বলিয়া মনে হয়।

দেহসম্পর্কহীন বিশুদ্ধ জ্ঞাতার সহিত সম্পর্ক না হইলে ‘এ’ বা ‘এই’ বা ‘বুঝা যায় না, শুকদেব বাবু ইহা মানিতে প্রস্তুত নহেন। তাঁহার কথায় ঠিক। আমি স্বীকার করিতে বাধ্য যে আমার কথা ভুল হইয়াছিল। সেইজন্য বর্তমানে ‘আমি’ অর্থে প্রাতিভদেহ ধরিতেছি। ‘আমি’ শব্দটি আমরা নানা অর্থে ব্যবহার করি। উভা দ্বারা কখন প্রাতিভদেহ, কখন তন্মাত্র (pure sensation), কখন মন, কখন অহংকার, কখন বুদ্ধি ও কখন বিশুদ্ধ জ্ঞাতা বুদ্ধি। সবগুলিকেই ‘আমি’ শব্দ ব্যবহার করি এইজন্য যে সবগুলির বোধই আন্তরঙ্গ্য। (‘লৌকিক ও প্রাতিভজ্ঞান’ প্রবন্ধ দ্রষ্টব্য)।

শুকদেব বাবু বলিয়াছেন—“এখানে ‘এ’ শব্দের অর্থ শুধু ‘জ্ঞেয়’ বা বহিঃসত্তা নয়। তারপর একথাও বলা চলে না যে বাহ্য কিছু জ্ঞাত হইতে ভিন্ন পদার্থ বা জ্ঞেয় হইবে তাহা দৈশিকও হইবে, কারণ সুখদুঃখই বহু পদার্থকে সাধারণতঃ জ্ঞেয় বলিয়া স্বীকার করা হয়, কিন্তু সেগুলিকে সব সমস্ত দৈশিক বলা চলে না।” ‘এ’ বা ‘এই’ শব্দের দ্বারা সর্বদাই দৈশিকত্ব বুঝি—একথা হয় ত আমি ভুল বলিয়াছি, কেন না আমি আমার প্রাতিভদেহ, বুদ্ধি, মন, আত্মা প্রভৃতিকেও ‘এই’ বলি। সুতরাং ‘এই’ বা ‘এ’ শব্দ দৈশিকত্ব অপেক্ষা ব্যাপক। কিন্তু তাহাতেও আমার দ্বিতীয় প্রমাণটির বিশেষ কিছু আসে যায় না। কারণ বহিঃপ্রত্যক্ষ বিষয়কে এই ব্যাপক অর্থে ‘এই’ বা ‘এ’ বলা সম্বন্ধে সন্দেহভর, অথচ এক অর্থেও সর্বদাই ‘এই’ বা ‘এ’ বলি। সেই সন্দেহভর অর্থটি হইল ‘একান্তরূপে স্থান নির্দেশ।’ এই প্রকার একান্তরূপে স্থান নির্দেশ না হইলে বহিঃপ্রত্যক্ষই হয় না।

তৃতীয় প্রমাণ বিচারে শুকদেব বাবু যে সমস্ত কথা বলিয়াছেন তাহাতে মনে হয় আমি আমার বক্তব্য ভাল করিয়া বুঝাইতে পারি নাই। কোনও ভুলভিত্তিকতার বিরুদ্ধে সব চেয়ে বড় অপবাদ এই যে সে একটি সম্বন্ধ মতবাদ বিনা প্রমাণে সত্য বলিয়া গ্রহণ করিয়াছে। শুকদেব বাবু আমার বিরুদ্ধে তাহাই বলিয়াছেন। তাঁহার মতে—“তৃতীয় প্রমাণটির মূলে রহিয়াছে জ্ঞান সম্বন্ধে একটি বিশেষ মতবাদ” এবং

অন্ততঃ একথা ঠিক যে কালিদাস বাবুর মতটী সম্বন্ধে যথেষ্ট মন্তভেদ হইতে পারে ; সুতরাং এই মতটী বাঁহারা মানিতে রাজী নহেন তাঁহারা এই মতটার উপর নির্ভরশীল বলিয়া কালিদাস বাবুর তৃতীয় প্রমাণটীও গ্রহণযোগ্য মনে করিবেন না ।”

প্রকৃত পক্ষে আমি বিজ্ঞানবাদ বা বিষয়স্বাতন্ত্র্যবাদ কোনটিই নির্বিচারে মানি নাই । সম্পূর্ণ নিরপেক্ষভাবে বিষয়জ্ঞানের বিশ্লেষণের দ্বারা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছি (সিদ্ধান্তটি কান্টেরই) যে জ্ঞানের বিষয় সম্পূর্ণরূপে জ্ঞাননিরপেক্ষ নহে, ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সমস্ত ধর্মই জ্ঞানের আকার ; অথচ একটা কিছু স্বতন্ত্র পদার্থ দেওয়া আছে বাহার অবশ্য আর নির্বচন হয় না, কেন না নির্বাচ্য সমস্ত ধর্মই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, অতএব জ্ঞানাকার-মাত্র । সংক্ষেপে ও যথাসম্ভব সরলভাবে আমার বক্তব্যটির পুনরুক্তি করিতেছি । বিশদ আলোচনার জন্য মূলপ্রবন্ধটি দ্রষ্টব্য ।

যাহাকে আমরা সচরাচর একটি রক্তবর্ণ পদার্থ বলি তাহার প্রত্যক্ষ হইলে জ্ঞানের একটি আকার হয়, কেন না প্রত্যক্ষ না করিলে ঐ জ্ঞানটি হয় না, এবং ঐ জ্ঞানের সহিত অল্প এক জ্ঞানের পরিমিত্তিত যে পার্থক্য তাহাই ঐ জ্ঞানের আকার । এখন, জ্ঞানের কি আকার হইয়াছে তাহা জানা যায় একমাত্র অনুব্যবসায় দ্বারা । অনুমানাদির দ্বারাও যে পরোক্ষভাবে জানা যায় না তাহা নহে, কিন্তু অনুব্যবসায়দ্বারা বাহা পাইতেছি তাহা দ্বারাই যদি সর্বাঙ্গীন উপপত্তি পাওয়া যায়, তাহা হইলে অনুব্যবসায়-দ্বারা অলক্ষ কিছু আকার মানিবার প্রয়োজন নাই । এখন, অনুব্যবসায়দ্বারা বহিঃস্থ রক্তবর্ণব্যতীত আন্তর কোনও রক্তবর্ণ আমরা পাই না । অথচ জ্ঞানের একটি আকার হইয়াছে ইহাও স্থির । অতএব বলিতে হইবে যে বহিঃস্থ রক্তবর্ণটিই জ্ঞানের আকার । এখন, জ্ঞানাকারকেই বহিঃস্থরূপে পাই বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে যে বহিঃস্থ জ্ঞানেরই বাপার, অর্থাৎ দেশ আমাসাপেক্ষ ।

ধরিয়া লওয়া যাউক যে শুকদেব বাবু তৃতীয় প্রমাণ বিচারে যে সকল কথা বলিয়াছেন সেগুলি আমার এই যুক্তিরই প্রতিবাদ । তাঁহার শেষ আপত্তিটিই আমি সর্বাপেক্ষা গুরুত্বপূর্ণ মনে করি । তিনি বলিয়াছেন অনেকের মতে বিষয়ের আকার ভিন্ন জ্ঞানের কোন আকার নাই । অর্থাৎ অনুব্যবসায়ে আমরা বিষয়েরই আকার পাই । এখন আমাদের প্রশ্ন হইতেছে এই—অনুব্যবসায়ে ‘(বিষয়) ষট্ জানিতেছি’ বলিয়া বে বোধ হয় তাহাতে কি বিষয়ের বোধ ও জ্ঞানের বোধ পৃথক থাকে ? অর্থাৎ জ্ঞানাত্মকের যে জ্ঞান হয় তাহা কি বিশুদ্ধজ্ঞানের জ্ঞান এবং বিষয়াংশের যে জ্ঞান হয় তাহা কি একান্ত বাহ ও একান্ত জ্ঞান-নিরপেক্ষ বিষয়ের জ্ঞান ? অর্থাৎ অনুব্যবসায়ের রূপ কি ইহাই—বিষয় রহিয়াছে ও জ্ঞান রহিয়াছে ? আমাদের উত্তর তাহা মনে হয় না । আমাদের মনে হয় পরস্পরসম্বন্ধ বিষয় ও জ্ঞানের বোধ রহিয়াছে । অর্থাৎ এখানে দুইটি বোধ নাই, দুই অসম্বন্ধ পদার্থের এক বোধও নাই, আছে দুই সম্বন্ধ পদার্থের এক বোধ ।

এই সম্বন্ধে একান্ত অজ্ঞত বলিয়া মনে হয়। ব্যবহাররূপ বহির্জ্ঞানে জ্ঞানের দিক্ আমরা পাই না, পাই কেবল বিষয়; অতএব সে অবস্থায় জ্ঞান ও বিষয়ের সম্বন্ধ পাই না। অনুব্যবসারেই প্রথম দুই দিকের বোধ হয়, অথচ এমন বোধ হয় না যে বিষয়নিরপেক্ষ জ্ঞান ও জ্ঞাননিরপেক্ষ বিষয় পাইয়াছি, কেন না দুইটিকে এইরূপ ভিন্ন করিয়া ধরিলে উহাদের সম্পর্কটি কি বুঝিতেই পারি না। অথবা যদি যা ভিন্ন করিয়া ধরি তাহা হইলে উহাদের সম্পর্কটি কি উভয়াতিরিক্ত অস্ত্র এক পদার্থ বা উহা জ্ঞানেরই ব্যাপার বা উহা বিষয়েরই ব্যাপার? উভয়াতিরিক্ত পদার্থ বলিতে ইচ্ছা হয় না। অতএব বলিতে হইবে যে উহা হয় জ্ঞানেরই ব্যাপার না হয় বিষয়েরই ব্যাপার। জ্ঞানের ব্যাপার মানিলে বলিতে হইবে যে জ্ঞান বিষয়াকারে প্রকাশ পায়, এবং বিষয়ের ব্যাপার মানিলে বলিতে হইবে যে বিষয় জ্ঞানের আকারে প্রকাশ পায়। যে দিক্ দিয়াই হউক জ্ঞান ও বিষয়ের মধ্যে একপ্রকার ঐক্যাধ্যাস মানিতে হইবে। আতি মূলশ্রবণে জ্ঞানের দিক্ হইতে ব্যাপারটি বুঝিয়াছিলাম। বিষয়ের দিক্ হইতে ধরিয়াও আসা ও জগৎ সম্বন্ধে সম্পূর্ণ নূতন ভঙ্গজ্ঞান হয় ত পাওয়া যাইতে পারে। কিন্তু কোন দিক্ হইতেই শুকদেব বাবুর সুবিধা হইবে না, কেন না দুই দিকেই জ্ঞান ও বিষয়ের ভিন্নতা মানিয়াও অভিন্নতা মানিতে হইবে। আর তিনি যে বিষয়াকারই একমাত্র আকার—এই মতের উল্লেখ করিয়াছেন তাহাতে আমার সুবিধাই হইল, কেন না ঐ মত ও আমাদের মতের তাৎপর্য অনেকাংশে একই। তদুপরি ঐ মত খণ্ডন করিতে না পারিলেও উহার দ্বারা আমাদের মতও খণ্ডিত হয় না, দুইটি মতই অস্তুতঃ সমবলবান্।

শুকদেব বাবুর তৃতীয় আপত্তি এই যে “কোন বিশেষণকে যখন বিশেষণবিশিষ্ট বলিয়া জানি, বিশেষণটি তখন ঐ বিশেষ্যেরই ধর্ম।” কিন্তু একথা আমরাও স্বীকার করিতে প্রস্তুত। ‘পুষ্টি রক্তবর্ণ’ বলিলে রক্তবর্ণকে পুষ্পেরই ধর্ম বলিয়া বুঝি, কিন্তু ‘পুষ্প’ জ্ঞাননিরপেক্ষ ইহা কি করিয়া শুকদেব বাবু বুঝিলেন? একটা কিছু জ্ঞাননিরপেক্ষ পদার্থ আছে একথা আমরা মূলশ্রবণে বারবার স্বীকার করিয়াছি। কিন্তু তাহা পুষ্প নহে। কারণ পুষ্প অর্থে আমরা বুঝি কতকগুলি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণ বা ধর্মের আশ্রয়রূপ এক ‘দ্রব্য’। এতদ্ব্যতীত পর্যন্ত বিষয়জ্ঞানের যে বিচার আমরা করিয়াছি তাহাতে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য ধর্মগুলিকে আমরা জ্ঞানের আকার বলিয়াছি; বর্তমানে পুষ্পরূপ আশ্রয় দ্রব্যের যে বোধ হয় তাহাব যদি উপপত্তি করিতে পারি তাহা হইলে ঐ জ্ঞানবিচারে দোষ থাকে না। এখন, যদি আমরা বলি যে কতকগুলি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য পরিবর্তনশীল পদার্থের সহিত সহভাবী এক অপরিবর্তনশীল ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য পদার্থ পাইলেই ঐ অপরিবর্তনশীল পদার্থটিকে আমরা সকলেই ঐ পরিবর্তনশীল পদার্থগুলির আশ্রয়রূপ দ্রব্য বলিয়া ধরিয়া লই এবং ধরিয়া লইতে বাধ্য হই—তাহা হইলে কতি কি? অতিপ্রায় এই যে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অপরিবর্তনশীল বিষয়টিও জ্ঞানেরই আকার, কিন্তু উহা

অপরিবর্তনশীল বলিয়া এবং পরিবর্তনশীল ধর্মগুলির সহজাত বলিয়া উহা ঐগুলির দ্রব্যরূপ আশ্রয়—এইপ্রকার পরোক্ষ নিশ্চয় হয়, যে নিশ্চয় নিজে জ্ঞান নহে, কেবল নিশ্চয়, অর্থাৎ চিন্তার এক অপরিহার্য ভঙ্গীবিশেষ (মূলপ্রবন্ধ দ্রষ্টব্য)।

একটি উদাহরণ দিয়া বুঝা যাউক। একটি আমকে কচি অবস্থা হইতে পরিপক অবস্থা পর্যন্ত লক্ষ্য করিলাম, বলি যে আমটি কচি অবস্থা হইতে পরিপক অবস্থায় পৌঁছিয়াছে। এখানে আমটিকে আশ্রয়দ্রব্য বলিয়া কেবল-নিশ্চয় হয় এইজন্য যে পরিবর্তনশীল বর্ণরসাদি পদার্থের সহজাতরূপে matter-রূপ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয় পাইয়াছি। Matter ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য এইজন্য যে শুদ্ধ বর্ণরসাদির ইন্দ্রিয়প্রতীতি হয় না, সহজাত matter-এর সহিতই উহাদের ইন্দ্রিয়প্রতীতি হয়। [দেশের ইন্দ্রিয়প্রতীতি হয় না, কারণ উহা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য ধর্মের সহজাত হইলেও বহিস্তারূপে ইহাই ঐন্দ্রিয়-গ্রহণের দ্বারা তপেক্ত (কাণ্ট দ্রষ্টব্য), এবং অনেক স্থলে উহা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য ধর্মের সহজাতও নহে, যথা অন্ধকার প্রতীতিতেও একটি পাত্রে মধাস্থ দেশপ্রতীতিতে।] আশ্রয়রূপ দ্রব্যপ্রতীতিসম্বন্ধে যাহা বলিলাম তাহা কাণ্টেরই মত। অধিক ব্যাখ্যার জন্য কাণ্টের First Analogy of Experience দ্রষ্টব্য।

শুকদেব বাবু বলিয়াছেন—“আবার একটা বস্তুকে পুষ্পভাবে না বুঝিয়া শুধু ‘আছে’ বা ‘সত্তাবান্’ভাবেও জানিতে পারি। এক্ষেত্রেও তাহা হইলে অনুরূপ বুদ্ধিতে স্বীকার করিতে হইবে যে ‘সত্তা’ বা ‘অস্তিত্ব’ও বস্তুর ধর্ম নয়, উহাও প্রকৃতপক্ষে জ্ঞাননিষ্ঠ।” ইহার উত্তরে আমাদের বক্তব্য এই যে সত্তা বাস্তবিকই বস্তুর ধর্ম নহে, উহা বস্তুরসম্বন্ধীয় একপ্রকার প্রাতিভজ্ঞানের ব্যাপারমাত্র। কথাটা ভাল করিয়া বুঝা যাউক। যখন কোন বিষয়ের জ্ঞান হয় তখন সচরাচর ‘বিষয়টি আছে’ একথা আমরা বলি না—লাল ঘট প্রত্যক্ষ করিলে ‘ঘটটি লাল’ এই কথাই আমরা বলি। ধূম নিরীক্ষণ করিয়া যে অনুমান হয় তাহার সাধ্যও সচরাচর ‘বহি’ই, বহির অস্তিত্ব নহে যখন জোর করিয়া ‘লাল ঘট আছে’ বা ‘বহি রহিয়াছে’ বলি তখন আমাদের প্রকৃত বক্তব্য এই যে প্রত্যক্ষ বা অনুমিতরূপ প্রথাটি যথার্থ। বিষয়ের অস্তিত্ব পদের অর্থ সেখানে বিষয়-জ্ঞানের যথার্থ্য। অন্ততঃ এইটুকু ঠিক কথা যে বিষয়জ্ঞানের যথার্থ্য শব্দের অর্থ ই হইল বিষয়ের অস্তিত্ব, বিষয়জ্ঞানের যথার্থ্যে আর কিছুই আমরা বুঝি না। এখন প্রশ্ন এই—বিষয়জ্ঞানের যথার্থ্যজ্ঞান কি বিষয়জ্ঞান অথবা অনুব্যবসায়ের মতই একপ্রকার জ্ঞান?

যাথার্থ্যজ্ঞান অপেক্ষা অযাথার্থ্যজ্ঞানের বিচার সহজ। সুতরাং অযাথার্থ্যজ্ঞানের বিচারই প্রথমে করা যাউক। রজ্জুসর্পভ্রমরসনের পর সর্পজ্ঞানটি অযথার্থ এই জ্ঞান কোনও লৌকিক জ্ঞানের মত নহে। ‘সর্পজ্ঞানটি অযথার্থ’ এই জ্ঞানটি আর মিথ্যা নহে, অথচ ইহার কি কোনও বিষয় আছে? অস্ত্র এক দিক দিয়া ধরিলেও তাৎপর্য হ্রাসকর হইবে—সর্পটি মিথ্যা, এই জ্ঞানেরই না বিষয় কি? এই জ্ঞান কোনও বিষয়ের আকারে

আকারিত নহে। এখন সর্পের মিথ্যাজ্ঞান ও সর্পজ্ঞানের অযথার্থ্যজ্ঞান ইহাদের কোনটি গৌণ ভাবিয়া কোনও বিচার আছে কি না আমি জানি না।

আমার মনে হয় ‘লাল ঘট আছে’ এই জ্ঞানের অর্থ যেমন ‘ঘটটি লাল’ এই জ্ঞানের যথার্থ্যজ্ঞান তদ্রূপ ‘সর্পটি মিথ্যা’ এই জ্ঞানও প্রকৃত পক্ষে ‘সর্পজ্ঞানটি অব্যর্থ’ এইজ্ঞান। অর্থাৎ ভ্রম প্রথম হইতেই এক প্রকার জ্ঞানবিষয়কজ্ঞান। অথচ ইহা অনুব্যবসার নহে, কেন না অনুব্যবসারের বিষয় আছে, ব্যবসারের বিষয়ই অনুব্যবসারের বিষয়। কিন্তু মিথ্যাজ্ঞানের নিজস্ব বিষয় ত নাইই, এমন কি উহার অধীন কোন ব্যবসারই নাই। অতএব জ্ঞানের অযথার্থ্যজ্ঞান কোন লৌকিকজ্ঞানই নহে—উহা একপ্রকার প্রাতিভজ্ঞান।

জ্ঞানের যথার্থ্যজ্ঞানও অযথার্থ্যজ্ঞানের সমপর্যায়ভুক্ত। অযথার্থ্যজ্ঞানও যেমন অলৌকিক যথার্থ্যজ্ঞানও তদ্রূপ। শুধু যে বিশ্লেষণে অযথার্থ্যজ্ঞান নির্বিষয় প্রতিপন্ন হয় বলিয়াই অলৌকিক এমন নহে, উহা এমন সহসা ঘটে যে উহার অলৌকিকত্ব যেন প্রথম হইতেই বুঝিতে পারা যায়। এখানে রজ্জু ছিল, এবং রজ্জু থাকিলে ঐ একই সময়ে সর্প থাকিতে পারিত না একথাও সত্য। কিন্তু কেবল এই কারণে সর্পজ্ঞান অযথার্থ হইয়া যায় না, রজ্জুজ্ঞানও ঐ একই কারণে অযথার্থ হইতে পারে। জ্ঞানের উত্তরভাবিত্ব বা পূর্বভাবিত্বের দ্বারা কিছুই নির্ধারিত হয় না, কেন না একটি সরল কাঠিকে প্রথমে সরল জানিয়া পরে জলে ডুবাইলে উহার যে বক্রত্ব প্রতীতি হয় ঐ বক্রত্বের জ্ঞান পরভাবী হইলেও উহাই অযথার্থ মনে হয়। সত্যজ্ঞানটি অধিক বলবান্ বলিয়া কোনই লাভ নাই, কেন না বল কথার অর্থ বুঝি না; যে জ্ঞানটি অস্তান্ত জ্ঞানের সহিত সঙ্গত তাহাই অধিক বলবান্ একথারও বিশেষ কোন মূল্য নাই, কেন না এত সঙ্গতি অসঙ্গতি বিচার করিবার অনেক পূর্বেই মিথ্যাজ্ঞান দূর হইবার হইলে ঠিকই দূর হইয়া যায়। সর্পজ্ঞানের অযথার্থ্য যেমন সহসা জানা যায় তেমনিই, অর্থাৎ তাহার সঙ্গে সঙ্গেই, রজ্জুজ্ঞানের যথার্থ্যও জানা যায়—কোনটি পূর্বে, কোনটি পরে জানি না। অতএব যথার্থ্যজ্ঞান অন্ততঃ এই স্থলে অলৌকিক। অস্তস্থলেও অলৌকিক এইজন্ত যে জ্ঞানের যথার্থ্যজ্ঞানের কোনও বিষয় নাই। বস্তুতঃ জ্ঞানের যথার্থ্যজ্ঞান হইল প্রমাণের প্রামাণ্যজ্ঞান, এবং এই প্রামাণ্যজ্ঞান যে একান্ত অলৌকিক তাহা আমরা ‘লৌকিক ও প্রাতিভজ্ঞান’ প্রবন্ধে অতি বিশদভাবে আলোচনা করিয়াছি।

অতএব দেখা গেল যে বিষয়ের যথার্থ্যজ্ঞান নির্বিষয় বলিয়াই অস্তিত্ব বা সত্তা বিষয়ের কোনও ধর্ম নহে। অন্তভাবে কান্টও এই মত স্থাপন করিয়াছেন। (উহার ontological argument বিচার দ্রষ্টব্য।)

শুকদেব বাবু বলিয়াছেন যে দেশের আমাসাপেক্ষ বিষয়ে আমি যে চতুর্থ প্রমাণ দিয়াছি তাহা অনেকটা তৃতীয় প্রমাণের উপর নির্ভর করে, সুতরাং তাহার অতিরিক্ত গুরুত্ব অনবশ্যক। মূলপ্রবন্ধটি আমার নিকট নাই। কিন্তু আমার ধারণা

উহাতেও অনেক বিচার বিষয় ছিল। কান্টের প্রতি কথাই সূতন, এবং বাহা গোণ বলিয়া আপাততঃ মনে হয় তাহাই আবার একভাবে মুখ্য, অর্থাৎ তাহা হইতেও পূর্বের কথার সূচনা পাওয়া যায়। বাহা হউক আমিও চতুর্থ প্রমাণের বিচার পরিত্যাগ করিলাম।

প্রথম প্রমাণটির বিরুদ্ধে শুকদেব বাবু যে সকল কথা বলিয়াছেন তাহা অপ্রাসঙ্গিক মনে হয়। অবশ্য তিনি স্বীকার করিয়াছেন যে প্রমাণটিতে কোনও গুণতত্ত্ব নিহিত থাকিতে পারে বাহা তিনি বুঝেন নাই। সেইজন্য তাঁহার বিচারের উপর পুনর্বিচার না করিয়া আমি আমার (প্রকৃত পক্ষে কান্টের) বক্তব্যটি আর একবার ভাল করিয়া বলি।

প্রমাণটির উদ্দেশ্য হইল যে বাম-দক্ষিণরূপ দৈনিক order বস্তুনিষ্ঠ ধর্ম নহে। কারণ যখন বাম হস্তটি দর্পণের নিকট ধরিলে উহা দক্ষিণরূপে প্রতীয়মান হওয়া সত্ত্বেও ঐ প্রতিবিম্বটিকে আমার বাম হস্তই বলি তখন স্বীকার করিতেই হইবে যে দক্ষিণ হস্ত বা বাম হস্ত হস্তনিষ্ঠ ধর্ম নহে। দর্পণে আমার মুখের প্রতিবিম্ব পড়িলে তৎসত্ত্বে আমি বলি যে উহা আমারই মুখ। তদ্রূপ বামহস্তের যে প্রতিবিম্ব দর্পণে পড়িয়াছে উহাকে বামহস্তই বলি। বাম হস্তের বর্ণ ও অঙ্গাঙ্গ ধর্মগুলি প্রতিবিম্বরূপ দক্ষিণ হস্তে রহিয়াছে, কিন্তু বামহস্তরূপ দৈনিক ধর্মটি ঐ প্রতিবিম্বে নাই, উহাতে বরং দক্ষিণহস্তরূপ বিপরীত ধর্ম রহিয়াছে। ধর্মের ভেদ সত্ত্বেও কি করিয়া বিষ ও প্রতিবিম্বকে একই পদার্থ বলিতে পারি? আপত্তি হইতে পারে একটি কচি আম পরিপক্ব হইলে ত কচি আমও পরিপক্ব আমের ধর্ম ভিন্ন হওয়া সত্ত্বেও একই আম রহিয়াছে বলি। কিন্তু আমাদের উত্তর এই যে বিষ ও প্রতিবিম্বের ঐক্য উহা অপেক্ষা অনেক বেশী ঘনিষ্ঠ। বিষ-প্রতিবিম্ব স্থলে একান্ত ঐক্যই বিবক্ষিত। আমরা বলি আমার মুখই আমি সত্য দেশে না দেখিয়া মিথ্যা দেশে দেখিতেছি। অর্থাৎ দুইএর মধ্যে বাহা কিছু ভেদ তাহা প্রথম হইতেই মিথ্যা বলিয়া অগ্রাহ্য করি।

পুনরায় আপত্তি হইতে পারে, প্রতিবিম্বের স্থানরূপ দেশও ত ভিন্ন। উত্তর এই যে ঐ ভিন্নত্ব সত্ত্বেও যখন প্রতিবিম্বকে বিষই বলি তখন স্বীকার করিতে হইবে যে স্থানও বস্তুর ধর্ম নহে। বস্তুর দেশের যে কোন প্রকার ভেদই অবস্তুনিষ্ঠ, কোনটাই বস্তুর ধর্ম নহে; তাহার দক্ষিণত্ব ও বামত্বরূপ প্রকার ভেদের বিচারই কান্ট এই প্রমাণে করিতেছেন। পুনরায় আপত্তি হইতে পারে বিষ ও প্রতিবিম্বের মধ্যে আরতন ও আকার-রূপ দৈনিক প্রকারের ভেদ ত নাই। উত্তর এই যে তাহাতে কিছু আসে যায় না, অর্থাৎ তদ্ব্যাহ প্রমাণিত হয় না যে ঐগুলি বস্তুনিষ্ঠ। কি করিয়া অস্বত্বভাবে কডকগুলি দৈনিক প্রকার বিষ ও প্রতিবিম্ব উভয়েই থাকিয়া যার তাহা দেশেরই এক অভিনব ধর্ম।

বলিয়াছি বস্তুর দেশের ব্যবতীয় প্রকার ভেদই অবস্তুনিষ্ঠ। কোন বস্তুর দেশ তাহার রূপরসের মত অন্তর্নিহিত ধর্ম নহে, কোন না বস্তুর রূপরসাদির মধ্যে পরস্পর যে সম্পর্ক উহাদের সহিত তাহার দেশের সম্পর্ক সেরূপ নহে—রূপরসাদি দেশস্থ স্বতীয়

কল্পনাই করা যায় না, কিন্তু দেশকে অন্যায়ালো রূপরসাদিবিহীন কল্পনা করা যায়। আবার রূপরসাদির সহিত কূটস্থ বস্তুটির যে সম্পর্ক দেশের সহিত তাহার সম্পর্ক একেবারে বিপরীত। অতএব দেশ বস্তুনিষ্ঠ পদার্থ নহে।

যষ্ঠ প্রমাণের বিরুদ্ধে শুকদেব বাবু যাহা বলিয়াছেন তাহার অনেকখানি আমি বুঝিতে পারি নাই। আমি বলিয়াছিলাম “দেশের অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে” এবং বাহার অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে তাহাকে আমানিরপেক্ষ বলা যায় না।” অপরোক্ষ প্রতীতি দুই প্রকার ইন্দ্রিয়সঙ্গিকবর্জিত ও ইন্দ্রিয়জন্ত, ইহা ত আমি মানিয়াইছি, কারণ মূলপ্রবন্ধের প্রথমেই আমি দেখাইয়াছি যে অপরোক্ষ প্রতীতি হয় অপরোক্ষ জ্ঞাননিশ্চয়, না হয় অপরোক্ষ কেবল নিশ্চয়। ইহা হইতে কি করিয়া শুকদেব বাবু সিদ্ধান্ত করিলেন যে “স্মৃতরাং দেশের অপরোক্ষ প্রতীতি ইন্দ্রিয়লব্ধ নহে না বলিয়া (কালিদাস বাবুর) বলা উচিত দেশের অপরোক্ষ জ্ঞানই হয় না” তাহা বুঝিলাম না। জ্ঞাননিশ্চয় ও কেবলনিশ্চয়ের পার্থক্য যে মানিয়াছে তাহার পক্ষে অসঙ্গতিটা কোথায় ? ৫৮ পৃষ্ঠায় দ্বিতীয় অনুলচ্ছেদে আমি কি বলিয়াছি তাহা মনে নাই। হয় আমার অজ্ঞাতে কোন ভুল হইয়া গিয়াছে না হয় শুকদেব বাবুই ভুল বুঝিয়াছেন। আমি ইন্দ্রিয়জন্ত প্রত্যক্ষ মানিতে প্রস্তুত নহি—একথা নিশ্চয়ই ঠিক নহে।

শুকদেব বাবুর প্রবন্ধের শেষ অনুলচ্ছেদে যাহা বলা হইয়াছে তাহার বিরুদ্ধে আমার দুইটি কথা বলিবার আছে। যদি বিচারে প্রতিপন্ন হয় যে দেশ আমানিরপেক্ষ নহে তাহা হইলে কি উহাকে আমাসাপেক্ষ বলিব না ? অবশ্য উহা অনিবার্য ও হইতে পারে। কিন্তু লৌকিকজ্ঞান ব্যতীত প্রাতিভজ্ঞান স্বীকার করিলে কি আমাসাপেক্ষ বিষয়ের অর্থ কিছুটা বুঝা যায় না ? মূলপ্রবন্ধে ত আমি জ্ঞাননিশ্চয় ও কেবলনিশ্চয়ের পার্থক্য করিয়াছি। তাহা সত্য হইলেও কি আমাসাপেক্ষ কথাটা একান্ত প্রেলাপ বলিয়া মনে হয় ? তাহা ছাড়া যোগদর্শনে কাল ও দেশকে যে বিকল্পমাত্র বলা হইয়াছে তাহা কি একান্ত অসম্ভব ?

দ্বিতীয়তঃ ভ্রমপ্রত্যক্ষের বিষয় আমাসাপেক্ষ এইটুকুও যদি শুকদেব বাবু (মানুন বা না মানুন) বুঝিতে পারেন, তাহা হইলেই যথেষ্ট হইল। কি করিয়া বর্হিবিসয় (তাহা মিথ্যা হউক না কেন) আশ্রয় হইতে পারে ইহা যিনি জয়জয় করিয়াছেন—যিনি ইহা বাতুলোক্তি বলিয়া উড়াইতে দিতে পারেন নাই—তাহারা কল্পনাশক্তি অনেকখানি। দেশের আমাসাপেক্ষ আমিও জয়জয় করিতে পারি নাই ; তবে তাহার সূচনা যে আছে ইহা বুঝিতে পারি। শুকদেব বাবু মিথ্যা বর্হিবিস্তার আমাসাপেক্ষ বুঝিলেও দেশের বেলায় তাহা বুঝিলেন না কেন ? সত্য মিথ্যা প্রভেদের জন্ত কোথায় কল্পনায় বা চিন্তায় গোলমাল বাধিল দেখাইয়া দেওয়া প্রয়োজন।

উপনিষদ এবং মূর্তিপূজা

শ্রীবসন্তকুমার চট্টোপাধ্যায়

উপনিষদে নিরাকার ব্রহ্মের উপদেশ আছে। এজন্য আজকাল কথা উঠিযাচ্ছে যে ঈশ্বরের মূর্তি নির্মাণ করিয়া পূজা করা উপনিষদের মতের বিরুদ্ধ। কিন্তু ইহা যথার্থ নহে। উপনিষদে কোথাও মূর্তিপূজা নিষেধ করা হয় নাই। অধিকন্তু উপনিষদে ইহা বলা হইয়াছে যে ব্রহ্মকে বাক্যে প্রকাশ করা যায় না, মনে চিন্তা করা যায় না, স্মৃতরাং বাহ্য কিছু উপাসনা করা যায় তাহা ব্রহ্ম নহেন। কেহ যদি মনে করেন, “আমি ব্রহ্মের কোনওরূপ মূর্তি নির্মাণ করিয়া পূজা করি না, তাঁহার উদ্দেশ্যে স্তব বা কবিতা পাঠ করি, মনে মনে তাঁহাকে চিন্তা করি, স্মৃতরাং আমি ঠিক ব্রহ্মেরই উপাসনা করি,” তাহা হইলে তাঁহার বুঝিবার ভুল চইবে। ব্রহ্ম অনন্ত, অচিন্তনীয়, এজন্য তাঁহার উপাসনা করা সম্ভব নহে। যে ব্যক্তি ব্রহ্মের একটি মূর্তি নির্মাণ করিয়া পূজা করে সেও যেমন যথার্থ ব্রহ্মকে পূজা করে না, সেইরূপ যে ব্যক্তি তাঁহার মনে ব্রহ্ম সম্বন্ধে কোনও ধারণা করিয়া স্তব স্তুতি পাঠ করে, বা ধ্যান করে, সেও যথার্থ ব্রহ্মের উপাসনা করে না। যথার্থ ব্রহ্মের উপাসনা করা সম্ভব নয়। উপাসনা করিলেই কোনও একটি বস্তুকে ব্রহ্ম মনে করিয়া উপাসনা করিতে হইবে,—তাঁহা একটি মূর্তিই হউক, অথবা একটি মানসিক ধারণাই হউক।

কেনোপনিষদ বলিয়াছেন যে চক্ষু বাক্য বা মন দ্বারা ব্রহ্মকে গ্রহণ করা যায় না,—

ন ত্ব চক্ষুর্গচ্ছতি ন বাগ্গচ্ছতি নো মনঃ,— (কেন ১৩)

যাঁহাকে উপাসনা করা হয় তিনি ব্রহ্ম নহেন,

নেদং যদিদমুপাসতে।

কেহ যদি মূর্তি নির্মাণ করিয়া উপাসনা করেন, তাহা হইলে তিনি ব্রহ্মের উপাসনা করিতেছেন না, কারণ ব্রহ্মকে চোখে দেখা যায় না,

যচ্চক্ষুষা ন পশ্যতি যেন চক্ষুং পশ্যতি।

ওদেব ব্রহ্ম যং বিদ্ধি নেদং যদিদমুপাসতে ॥ (কেন ১৩)

“যাঁহাকে চক্ষুর দ্বারা দেখা যায় না, যাঁহার শক্তিতে চক্ষুকে দেখা যায় (চক্ষুর দৃষ্টি ক্রিয়া উপলব্ধ হয়), তাঁহাকেই ব্রহ্ম বলিয়া জানিবে, যাঁহাকে উপাসনা করা হয় তিনি ব্রহ্ম নহেন।”

এইভাবে কেনোপনিষদ বলিলেন যে যাঁহারা সাধারণের উপাসনা করেন তাঁহারা ব্রহ্মের উপাসনা করেন না। কিন্তু কেনোপনিষদ ইহাও বলিয়াছেন যে যাঁহারা নিরাকারের উপাসনা করেন তাঁহারাও ব্রহ্মের উপাসনা করেন না, কারণ যাঁহারা নিরাকারের উপাসনা

করেন তাঁহারাও তাঁহাদের মনে ব্রহ্মকে চিন্তা করিয়া উপাসনা করেন, কিন্তু ব্রহ্মকে চিন্তা করা যায় না।

বয়নসান ন মনুতে যেনাহর্মনোমতং।

তদেব ব্রহ্ম স্বঃ বিজি নেদং যদিদমুপাসতে ॥ (কেন ১৫)

“যাঁহাকে মনের দ্বারা চিন্তা করা যায় না, যাঁহার শক্তিতে মনকে চিন্তা করা যায় তাঁহাকেই ব্রহ্ম বলিয়া জানিও, যাঁহাকে উপাসনা করা যায় তিনি ব্রহ্ম নহেন।”

ব্রহ্ম অনন্ত। আমাদের মনের দ্বারা তাহা চিন্তা করি তাহা সান্ত। সুতরাং আমরা মনের দ্বারা তাহা চিন্তা করি তাহা ব্রহ্ম নহেন।

উপনিষদ বলিয়াছেন “নেদং যদিদমুপাসতে”—ইহা হইতে সিদ্ধান্ত করা যায় না যে উপনিষদ মূর্তিপূজা নিষেধ করিয়াছেন। এই বাক্যে কোনও নিষেধের কথা নাই, কেবল ব্রহ্মের স্বরূপ সম্বন্ধে উপদেশ দেওয়া হইয়াছে। উপাসনা করিলেই একটি সান্ত বস্তুকে উপাসনা করিতে হইবে, তাহা একটি স্থূলমূর্তিই হউক, অথবা সূক্ষ্ম মানসিক ধারণাই হউক। যদিও উপাসিত বস্তুটি ব্রহ্ম নহেন, তথাপি উপাসনার দ্বারা চিত্ত স্থির হয়, নির্মল হয়, এজ্ঞা উপাসনা ব্রহ্মোপলব্ধির সহায়ক। এজ্ঞা উপনিষদে বিভিন্ন বস্তুকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিবার বিধান দেখিতে পাওয়া যায়। ইহাকে প্রতীক-উপাসনা বলা হয়।

মনো ব্রহ্ম ইতি উপাসীত (ছান্দোগ্য ৩।৮।১)।

মনকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিবে। ব্রহ্ম সূক্ষ্ম, মনও সূক্ষ্ম। মন ও ব্রহ্মের মধ্যে এই সাম্য লক্ষ্য করিয়া মনকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিবার বিধান দেওয়া হইয়াছে। এই প্রকার উপাসনার দ্বারা সূক্ষ্মবস্তুকে ধারণা করিবার শক্তি হয়। পূর্বোক্ত বাক্যের পরেই বলা হইয়াছে যে আকাশকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিবে। আকাশ ব্রহ্মের দ্বায় সর্বগত, সূক্ষ্ম এবং উপাধিহীন, এজ্ঞা আকাশকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিবার উপযোগিতা আছে।

সত্যকাম-জাবালের উপাখ্যানে (ছান্দোগ্য উপনিষদ ৪।৫, ৬, ৭, ৮) পূর্ব, পশ্চিম, উত্তর ও দক্ষিণদিককে ব্রহ্মের প্রকাশময় অংশরূপে উপাসনা করিবার কথা আছে; পৃথিবী, অন্তরীক্ষ, স্বর্গ এবং সমুদ্রকে ব্রহ্মের অনন্তবান্ অংশরূপে উপাসনা করিবার কথা আছে; অগ্নি, সূর্য, চন্দ্র এবং বিদ্যুৎকে ব্রহ্মের জ্যোতির্ময় অংশরূপে উপাসনা করিবার কথা আছে; প্রাণ, চক্ষু, শ্রোত্র এবং মনকে ব্রহ্মের আয়তনবান্ অংশরূপে উপাসনা করিবার কথা আছে। পরিশেষে উক্ত হইয়াছে যে এইভাবে উপাসনা করিবার কালে সত্যকাম ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করিয়াছিলেন—গুরু তাঁহাকে দেখিয়া বলিলেন—ব্রহ্মবিদ্ ইব সোম্যভানি (ছান্দোগ্য ৪।৯।২)। পরবর্তী উপাখ্যানে (উপেকাশল কামলায়নের উপাখ্যানে) সূর্যমণ্ডলবর্তী পুরুষ, চন্দ্রমণ্ডলমধ্যবর্তী পুরুষ,

বিদ্যাসুপলবর্তী পুরুষ এবং চকুর্মধ্যবর্তী পুরুষের উল্লেখ আছে এবং ইহাদের উপাসনা করিয়া ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করিবার কথা আছে।

উপনিষদে কোনও কোনও স্থলে কেবল ব্রহ্মকে উপাসনা করিবার কথা আছে, কোনও বস্তুকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করা হইবে ইহা বলা হয় নাই। যথা মুণ্ডকে—

উপাসতে পুরুষং যে হুকামাঃ তে শুক্রমেতদতিবর্তন্তি ধীরাঃ (মুণ্ডক ৩।২।১)—
“যাহারা নিকামভাবে ব্রহ্মের উপাসনা করে তাহারা সংসার অতিক্রম করিতে পারে।”

আমরা পূর্বে উল্লেখ করিয়াছি যে উপনিষদ বলিয়াছেন যে যাহাকে উপাসনা করা হয় তিনি ব্রহ্ম নহেন, “নেদং যদিদমুপাসতে।” সুতরাং উপনিষদ এক স্থানে বলিয়াছেন যে ব্রহ্মকে উপাসনা করা যায় না, আরার অন্য স্থানে ব্রহ্মকে উপাসনা করিতে বলা হইয়াছে। উপনিষদের এই দুই অংশ কি পরস্পর বিরোধী? না, তাহা নহে। যদিও ব্রহ্মের যথার্থ স্বরূপকে উপাসনা করা যায় না (কারণ তাঁহাকে মন দ্বারা চিন্তা করা যায় না, হৃদয়ে ধারণা করা যায় না), তথাপি কোনও বাহ্য বস্তুকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করা যায়, অথবা ব্রহ্ম সম্বন্ধে মনের মধ্যে একটি ধারণা করিয়া তাঁহাকে উপাসনা করা যায়। মনের মধ্যে ব্রহ্ম সম্বন্ধে ধারণা করিয়া উপাসনা করিলে সে ধারণা সাকারও হইতে পারে, নিরাকারও হইতে পারে। বলা বাহুল্য, নিরাকার অপেক্ষা সাকারের ধারণা সহজ এবং স্বাভাবিক। এ জন্ম দেখা যায় যে যাহারা সাকার উপাসনার বিরোধী তাঁহারাও ব্রহ্মকে উপাসনা করিবার সময় তাঁহার চরণতলে প্রণাম করেন, তাঁহার প্রশন্ন মুখের উল্লেখ করেন।

যাহার দৈর্ঘ্য আছে প্রশ্ন নাই তাহাই জ্যামিতির রেখা। বলা বাহুল্য একরূপ রেখা কেহ আঁকিতে পারে না। অথচ রেখা না আঁকিলে জ্যামিতি শেখা যায় না। অগত্যা কতকটা রেখার স্তায় একটি পদার্থ আঁকিতে হয় এবং তাহাকেই রেখা বলিয়া ধরিয়া লইলে জ্যামিতি শেখা যায়। সেইরূপ ব্রহ্মকে চোখে দেখা যায় না, মনে চিন্তা করা যায় না। একরূপ ব্রহ্মকে উপাসনা করাও যায় না। অথচ ব্রহ্মকে উপাসনা না করিলে ব্রহ্মজ্ঞান লাভ করা যায় না। অগত্যা কোনও একটি বস্তু বা ধারণাকে ব্রহ্ম মনে করিয়া উপাসনা করিতে হয়। উপনিষদ এইভাবেই ব্রহ্মকে উপাসনা করিতে বলিয়াছেন। যেখানে কেবলমাত্র এইরূপ উল্লেখ আছে যে ব্রহ্মকে উপাসনা করিতে হইবে (যথা, “উপাসতে পুরুষং যে হুকামাঃ”), অথচ কাহাকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিতে হইবে তাহার কোনও উল্লেখ নাই, সেখানেও বুঝিতে হইবে যে উপনিষদের উদ্দেশ্য এই যে কোনও দ্রব্য বা ধারণাকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিতে হইবে।

“অপ্রতীকালম্বনান্ মনন্তি ইতি বাহরায়ণঃ” (ব্রহ্মসূত্র ৪।৩।১৫) এই সূত্রে বলা হইয়াছে যে যাহারা প্রতীক উপাসনা করেন তাহারা (দেবদান পথে গমন করিয়া) ব্রহ্মকে প্রাপ্ত হন না। চান্দোগ্য উপনিষদে উক্ত হইয়াছে যে যাহারা নামকে ব্রহ্ম

বলিয়া উপাসনা করেন, নাম যতদূর আছে, তাঁহারা ততদূর পর্যন্ত ইচ্ছামুদ্রপ প্রাপ্ত হইতে পারেন (“স যো নাম ব্রহ্ম ইত্যুপাস্তে যাবন্মাস্তে গত্য তত্রাস্ত যথাকাম্যচরো ভবতি” ছান্দোগ্য উপনিষদ ৭।১।৫)। তাহার পর বাক্য, মন, সত্ত্বর প্রভৃতিকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করিলে কতদূর গতি লাভ হয় তাহা বলা হইয়াছে। শঙ্কর ও রামানুজ পূর্বোক্ত ৪।৩।১৫ সূত্রের ভাষ্যে এই সব প্রতীক উপাসকদিগের কথা উল্লেখ করিয়াছেন।

এই সূত্রের ভাষ্যে আচার্য্য শঙ্কর বলিয়াছেন—

যো হি ব্রহ্মকৃতুঃ স ব্রাহ্মন্ ঐশ্বর্য্যম্ আসীদেৎ ইতি শ্লিষ্যতে, “তং বর্ণা বর্ণা উপাসতে তৎএব ভবন্তি” ইতি শ্রুতেঃ। ন তু প্রতীকেষু ব্রহ্মকৃতুত্বম্ অস্তি। প্রতীক প্রধানত্বাৎ উপাসনম্।

“যে উপাসক ব্রহ্মকে চিন্তা করে সে ব্রহ্মের ঐশ্বর্য্য প্রাপ্ত হইবে ইহা যুক্তিসঙ্গত। কারণ বেদ বলিয়াছেন—তাঁহাকে যে যেভাবে উপাসনা করে তাহাই হয়। প্রতীকে ব্রহ্মের চিন্তা হয় না। কারণ প্রতীক উপাসনায় প্রতীকেরই প্রাধান্য।” যেখানে নাম, বাক্য, মন প্রভৃতি বস্তুকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করা হয় সেখানে এই মন্তব্য প্রযোজ্য। কিন্তু যেস্থলে শ্রীকৃষ্ণ, রাম, শিব বা দুর্গার মূর্তি নির্মাণ করিয়া পূজা করা হয় সেস্থলে এই মন্তব্য প্রযোজ্য নহে। যে ব্যক্তি মনকে ব্রহ্ম বলিয়া উপাসনা করে সে মনের কথাই চিন্তা করে। কিন্তু যে ব্যক্তি ঈশ্বরের কোনও মূর্তির উপাসনা করে সে ব্যক্তি ঐ মূর্তির মধ্যে যে শিলা, খাতু বা মূর্তিকা আছে তাহার কথা চিন্তা করে না, সর্বস্ত সর্ব-শক্তিমান ঈশ্বরের কথাই চিন্তা করে। বস্তুতঃ যে ব্যক্তি ঈশ্বরের মূর্তির পূজা করে তাহার মনের ভাব এবং যে ব্যক্তি নিরাকার ঈশ্বরের পূজা করে তাহার মনের ভাব, একই জাতীয়, সাধারণতঃ প্রথমোক্ত ব্যক্তির আগ্রহ কিছু অধিক হয়, এইমাত্র প্রভেদ। সুতরাং যে ব্যক্তি নিরাকার ঈশ্বরের পূজা করে তাহার স্থায় যে ব্যক্তি ঈশ্বরের মূর্তির পূজা করে সে ব্যক্তিও দেবদান পথে গমন করিয়া ব্রহ্ম লাভ করিবে এরূপ সিদ্ধান্ত করাই যুক্তিসঙ্গত। পূর্বোক্ত ব্রহ্মসূত্রে যে উদ্দেশ্যে “প্রতীকালম্বন” শব্দের ব্যবহার হইয়াছে তাহা বিবেচনা করিলে ঈশ্বরের মূর্তিপূজকগণ ঐ শব্দের উদ্ভিষ্ট হইতে পারেন না ইহা সহজেই প্রতীত হয়।

উপনিষদের সারভাগ গীতাতে সংগৃহীত হইয়াছে ইহাই আচার্য্যগণের সিদ্ধান্ত। গীতার দ্বাদশ অধ্যায়ে দেখা যায় যে শ্রীকৃষ্ণ মূর্তিপূজকগণের শ্রেষ্ঠতা খ্যাপন করিয়াছেন। দ্বাদশ অধ্যায়ের প্রথম শ্লোকে অর্জুন শ্রীকৃষ্ণকে জিজ্ঞাসা করিতেছেন, “হে ভগবন্, যাঁহারা এইরূপে সর্বদা আপনার চিন্তা করেন, তাঁহারা শ্রেষ্ঠ যোগী, অথবা যাঁহারা অক্ষর অব্যক্তের (ব্রহ্মের স্বরূপ) উপাসনা করেন, তাঁহারা শ্রেষ্ঠ ?” ইহার উত্তরে ভগবান বলিয়াছেন, “উভয় প্রকার উপাসকই আমাকে প্রাপ্ত হন। কিন্তু যাঁহারা সাক্ষাৎ আমার উপাসনা করেন তাঁহারা সহজে আমাকে প্রাপ্ত হন, যাঁহারা অব্যক্ত ব্রহ্মের উপাসনা

করেন তাঁহাদের কষ্ট অধিক।” নবম অধ্যায়ের ২৫ শ্লোকে ভগবান বলিয়াছেন যে বাঁহারা দেবতা প্রভৃতির পূজা করেন তাঁহারা দেবতা প্রভৃতি প্রাপ্ত হন, বাঁহারা ভগবানকে পূজা করেন তাঁহারা ভগবানকে প্রাপ্ত হন। পরবর্তী ২৬ শ্লোকে ভগবানকে পূজা করিবার প্রণালী উক্ত হইয়াছে, পত্র পুষ্প ফল জল প্রভৃতি ভক্তিপূর্বক ভগবানকে অর্পণ করিলে ভগবান তাহা গ্রহণ করেন। সুতরাং এখানে যে মূর্তিপূজাকে লক্ষ্য করা হইয়াছে তাহাতে সন্দেহ নাই, এবং মূর্তিপূজা করিয়া যে সাক্ষাৎ ভগবানকে লাভ করা যায় তাহাও স্পষ্টভাবে বলা হইয়াছে। শঙ্করাচার্য্য এবং রামানুজ উভয়েই ব্রহ্ম-সূত্রের ভাষ্য প্রণয়ন করিয়া উপনিষদকে শ্রেষ্ঠ প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন, অথচ উভয়েই মূর্তিপূজা করিয়াছেন—সুতরাং “অপ্রতীকালম্বনান” (ব্রহ্মসূত্র ৪।৩।১৫) এই শব্দ যে মূর্তিপূজাকে লক্ষ্য করিয়া বলা হয় নাই এইরূপ সিদ্ধান্ত করাই মুক্তিযুক্ত। শ্রীচৈতন্য এবং তুলসীদাসও মূর্তিপূজা করিয়াছিলেন এবং তাঁহারা যে ঈশ্বর লাভ করিয়াছিলেন এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। অপেক্ষাকৃত আধুনিককালে রামপ্রসাদ এবং রামকৃষ্ণ পরমহংস মূর্তিপূজা করিয়াই ঈশ্বরলাভ করিয়াছিলেন। আরও অনেক বিখ্যাত এবং অখ্যাত সাধকও মূর্তিপূজা করিয়া ঈশ্বর লাভ করিয়াছিলেন ইহা সুবিদিত। নিরাকার ব্রহ্মের উপাসনা করিয়া ব্রহ্মলাভ করিয়াছিলেন একরূপ সাধক আজকাল অতিশয় দুর্লভ—প্রায় নাই বলিলেও চলে। উপনিষদে মূর্তিপূজার স্পষ্ট উল্লেখ না থাকিবার কারণ এই যে সেই যুগের মানবদের মানসিক শক্তি অতিশয় প্রবল ছিল, মূর্তির সাহায্য ব্যতীতও ব্রহ্মোপাসনা করা তাঁহাদের পক্ষে সম্ভব ছিল, মানসিক শক্তির হ্রাস হওয়ার দরুণ আজকাল মূর্তিরূপ আলম্বনের প্রয়োজন আছে।

দর্শনের স্বরূপ ও লক্ষ্য কি ?

অধ্যাপক শ্রীনগেন্দ্রনাথ সেনগুপ্ত, এম. এ.

সাধারণতঃ ইংরাজি Philosophy ও বাংলা “দর্শন” এই দুইটা শব্দ এক অর্থে ব্যবহৃত হয়, কিন্তু ইহাদের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ এক নহে। Philosophy শব্দটি জ্ঞানতৃষ্ণা এই অর্থে ব্যবহৃত হয় ; কিন্তু দর্শন শব্দটি দ্বারা অনেক সময় বিশেষ এক প্রকার জ্ঞানকে বুঝায়। সাধারণতঃ ব্যুৎপত্তিগত অর্থ অনুসারে আত্মপ্রত্যক্ষজনিত জ্ঞানকেই দর্শন বলা হয়। এই অর্থে ইন্ডিয়ের, মনের অথবা বুদ্ধির সাহায্যে আমরা যে জ্ঞান লাভ করি তাহা দার্শনিকজ্ঞান পদবাচ্য নহে। অবশ্য সাধারণ জ্ঞান লাভ করিতে ইন্ডিয়ের, মনের ও বুদ্ধির সাহায্য আবশ্যক, কিন্তু ইহাদের সাহায্যে যে জ্ঞান লাভ করা যায় তাহাকে অতিক্রম করিয়াই আত্মপ্রত্যক্ষজনিত জ্ঞান লাভ করা সম্ভব, ভারতীয় দার্শনিকদের সাধারণতঃ এইরূপ অভিমত। Philosophy বলিতে আমরা সচরাচর এইরূপ আত্মপ্রত্যক্ষজনিত জ্ঞানকে বুঝি না। যুরোপীয় দার্শনিকগণ সাধারণতঃ মনে করেন যে দার্শনিক জ্ঞান লাভ করিতে হইলে ইন্ডিয়ের, মনের ও বুদ্ধির সাহায্যেই আমাদেরকে উক্ত জ্ঞান লাভ করিতে হইবে। অবশ্য যুরোপীয় দার্শনিকদের মধ্যেও আত্মপ্রত্যক্ষবাদী দার্শনিক অনেক আছেন। তাই বিখ্যাত ফরাসী দার্শনিক দেকার্তে মনে করেন যে “আমি আছি”, ইহা একটা আত্মপ্রত্যক্ষজনিত স্বতঃসিদ্ধ সত্য। অন্যরূপ জ্ঞানকে সন্দেহের দৃষ্টিতে দেখা যাইতে পারে, কিন্তু আত্মার অস্তিত্ব-রূপ জ্ঞানকে কোনরূপে সন্দেহ করা যায় না, অবশ্য ওয়াটসন প্রমুখ দার্শনিকগণ বলেন যে আত্মার অস্তিত্ব সম্বন্ধে আমাদের কোনরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞান নাই। ইহাদের মতে বাহ্যিক ব্যবহার সম্বন্ধে আমাদের প্রত্যক্ষ জ্ঞান আছে এবং অনুমানের সাহায্যেই আমরা আত্মার অস্তিত্ব কল্পনা করি, সে যাহাই হউক, প্লেটো, প্লাটাইনাস, স্পিনোজা, শেলিং, হেগেল, গেটে, বার্গস, ব্রাড্লে প্রভৃতি খ্যাতনামা দার্শনিকগণ আত্মপ্রত্যক্ষরূপ জ্ঞানকে সর্বোচ্চ স্থান দিয়াছেন। এই সব দার্শনিকদের মতে চরম সত্য রহস্যবৃত্ত এবং এই সত্য ইন্দ্রিয়গম্য অথবা বুদ্ধিগম্য নহে। আত্মপ্রত্যক্ষবাদী দার্শনিকগণ স্বতঃসিদ্ধ একক-রূপ এক বিশেষ সত্যকেই দর্শনের ভিত্তি বলিয়া মনে করেন এবং তাঁহারা অন্তরূপ জ্ঞানকে এই চরমসত্যের জ্ঞানের মাপকাঠির সাহায্যেই যাচাই করিয়া থাকেন। কলে ইহাদের মতে জ্ঞান দুই প্রকার, দার্শনিকজ্ঞান ও ব্যবহারিকজ্ঞান। ইহারা দার্শনিক-জ্ঞানকে উচ্চস্তরের জ্ঞান এবং ব্যবহারিকজ্ঞানকে নিম্নস্তরের জ্ঞান বলিয়া মনে করেন। ইহাদের মতে বৈজ্ঞানিকজ্ঞানও নিম্নস্তরের ব্যবহারিকজ্ঞান। গীতার ভাষায় চরমজ্ঞান এক, অবিতস্ত ও বিধাবন্দনহীন। কিন্তু ব্যবহারিকজ্ঞান বহুমুখী ও অসামঞ্জস্যপূর্ণ।

সুতরাং জগতের দার্শনিকদিগকে আমরা এই শ্রেণীতে বিভক্ত করিতে পারি। এক শ্রেণীর মতে আমরা ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ ও অনুমানাদির সাহায্যে যে জ্ঞান লাভ করি তাহা ভ্রান্ত জ্ঞান অথবা ব্যবহারিক জ্ঞান। এইরূপ জ্ঞান দার্শনিক জ্ঞান নহে। আমরা আত্মপ্রত্যক্ষের সাহায্যেই দার্শনিক জ্ঞান লাভ করিতে পারি। অপর শ্রেণীর দার্শনিকদের মতে আত্মপ্রত্যক্ষজনিত জ্ঞানকে কোনরূপেই দার্শনিক জ্ঞানের ভিত্তি করা চলে না, কারণ এরূপ জ্ঞান অপ্রামাণিক। ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ ও অনুমানাদির সাহায্যেই আমরা সর্বপ্রকার জ্ঞান লাভ করিয়া থাকি, সুতরাং ব্যবহারিক জ্ঞানই দার্শনিক জ্ঞানের ভিত্তি। অপ্রামাণিক কোন জ্ঞানকেই দার্শনিক জ্ঞান বলিয়া মনে করা ভুল, সুতরাং ইন্দ্রিয়ের মনের ও বুদ্ধির সাহায্যেই আমাদের সর্বপ্রকার জ্ঞান লাভ করা সম্ভব। অথ কোন উপায়ে প্রামাণিক জ্ঞান লাভ করা যায় না। ইহাদের মতেও দার্শনিক জ্ঞান বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের অথবা জনসাধারণের জ্ঞানের সমপর্যায়ভুক্ত নহে। জনমতকে ও বৈজ্ঞানিক জ্ঞানকে অতিক্রম করিয়াই আমরা দার্শনিক জ্ঞান লাভ করিয়া থাকি। জনমতের ভুল সংশোধন করিয়াই আমরা বৈজ্ঞানিক জ্ঞান লাভ করি এবং বিভিন্ন বৈজ্ঞানিক জ্ঞানকে সমালোচনা করিয়া এবং বিভিন্ন বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের সাধারণ সত্যকে উপলব্ধি করিয়া এবং উহাদের মধ্যে সামঞ্জস্য বিধান করিয়া আমরা দার্শনিক জ্ঞান লাভ করিয়া থাকি। দার্শনিক জ্ঞান খণ্ড সত্যের জ্ঞান নহে, ইহা সমগ্র বিশ্বের বিধাবন্দ্বহীন সাধারণ জ্ঞান। সুতরাং জনমতকে অতিক্রম করিয়া আমরা লাভ করি বৈজ্ঞানিক জ্ঞান এবং বৈজ্ঞানিক জ্ঞানকে অতিক্রম করিয়া আমরা লাভ করি দার্শনিক জ্ঞান। ইহা হইলেও অস্বাভাবিক জ্ঞান যে প্রকার আমরা মননের সাহায্যে লাভ করি সেইরূপ দার্শনিক জ্ঞান লাভ করিতেও আমাদের মননের সাহায্য অপরিহার্য। আমরা জনমতের ও বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের অসামঞ্জস্য ও অপূর্ণতা দূর করিয়াই মননের সাহায্যে দার্শনিক জ্ঞান লাভ করিয়া থাকি। দার্শনিক জ্ঞান বিশ্বসম্বন্ধে সার্বিক জ্ঞান, কিন্তু বৈজ্ঞানিক জ্ঞান অঞ্চল না হওয়ায় উহা পূর্বোক্ত অর্থে সার্বিক জ্ঞান নহে।

পূর্বোক্ত আলোচনা হইতে আমরা এখন দেখিতে পাই যে দর্শনের স্বরূপ সম্বন্ধে দার্শনিকগণ একমত নহেন। এবং ইঁগাদিগকে প্রধানতঃ দুই শ্রেণীতে ভাগ করা যাইতে পারে। আত্মপ্রত্যক্ষবাদী দার্শনিকগণের মতে, মননের সাহায্যে যে জ্ঞান লাভ করা যায় তাহা দার্শনিক জ্ঞান নহে। দার্শনিক জ্ঞান রহস্তাবৃত ও গুহানিহিত। এই স্থলে আমরা ধর্ম ও দর্শনের যোগাযোগ সম্বন্ধে দুই একটা কথা বলিতে পারি। আমরা এখন জানি যে যাদুবিজ্ঞা হইতে ধর্মের উৎপত্তি। যাদুবিজ্ঞা ও ধর্ম উভয়ই রহস্তাবৃত অস্তিত্বে বিশ্বাসী। উভয়েরই একটা ব্যবহারিক দিক আছে। যাদুবিজ্ঞা মন্ত্রতন্ত্রের সাহায্যে রহস্তাবৃত শক্তিকে মানুষের কাজে লাগাইতে চেষ্টা করে এবং ধর্ম, প্রার্থনা, পূজা ও সেবার সাহায্যে মানবের অনধীন শক্তির আধারকে মানুষের কাজে লাগাইতে

চেষ্টা করে। বাহুবিল্লার রহস্যময় অদৃশ্য শক্তি নৈব্যক্তিক, কিন্তু ধর্মের রহস্যময় শক্তির আধার ব্যক্তিরূপী ও চৈতন্যস্বরূপ। বাহুবিল্লার স্তর অভিক্রম করিয়া এবং উহার অসামঞ্জস্য দূর করিয়া ধর্মশাস্ত্র আজ আপনার জন্য একটা বিশেষ স্থান রচনা করিয়াছে। আমাদের এই স্থলে প্রধান বক্তব্য এই যে আত্মবাদী দর্শনের সহিত জগতের প্রধান ধর্মগুলির যোগ গভীর। আত্মবাদী দর্শনের মতে চরমসত্য এক এবং এই সত্যকে ব্রহ্ম, অমৈত প্রভৃতি নানা নামে অভিহিত করা হইয়াছে। ধর্মের মতেও চরম সত্য এক এবং ধর্ম এই সত্যকে ঈশ্বর বলিয়া অভিহিত করে। দ্বিতীয়তঃ আত্মবাদী দর্শনের মতে চরম সত্যকে আত্মপ্রত্যক্ষের সাহায্যে জানা যায়, মননের সাহায্যে ইহাকে জানা যায় না। ধর্মের মতেও ঈশ্বরকে প্রত্যক্ষভাবে উপলব্ধি করা যায়, ধ্যানধারণার সাহায্যে। বিচারের সাহায্যে ঈশ্বরকে জানা যায় না। তাই ধর্ম বিশ্বাসকে মননের উর্দ্ধে স্থান দিয়াছে, বিশ্বাসের সাহায্যে ভগবানকে পাওয়া যায় তর্ক দ্বারা নহে। সুতরাং আত্মবাদী দর্শনের ও ধর্মের মত এই যে ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষজ্ঞানও অনুমানলব্ধজ্ঞান নিম্নস্তরের জ্ঞান এবং উহাদের সাহায্যে চরম সত্যকে জানা যায় না। বিশেষ আত্মপ্রত্যক্ষরূপ জ্ঞানদ্বারাই চরমসত্যকে জানা যায়। সেইজন্যই পূর্বে বলা হইয়াছে যে আত্মপ্রত্যক্ষবাদী দর্শনের সহিত ধর্মের যোগ গভীর। এই কারণেই আত্মপ্রত্যক্ষবাদী দর্শনকে অনেক সময় ধর্ম বলা হয়, তাই বেদান্তকে কখনও দর্শন কখনও ধর্ম বলিয়া অভিহিত করা হয়। স্পিনোজার দর্শনকেও এই অর্থে ধর্ম বলা যাইতে পারে, হেগেল যদিও ধর্ম হইতে দর্শনের পার্থক্য দেখাইতে চেষ্টা করিয়াছেন, তথাপি তাঁহার দর্শনের সহিত ধর্মের প্রভেদ অতি সামান্য। সে যাহাই হউক আত্মবাদী দর্শনের সহিত ধর্মের দুই একটা প্রধান পার্থক্য সম্বন্ধে আমাদের সচেতন হওয়া আবশ্যিক।

আত্মবাদী দর্শনের চরমসত্য সাধারণতঃ নৈব্যক্তিক, কিন্তু ধর্মের চরমসত্য ঈশ্বর ব্যক্তিরূপী। দ্বিতীয়তঃ আত্মপ্রত্যক্ষবাদীর দর্শন এক প্রকার বিশেষ জ্ঞান, ইহার সঙ্গে ব্যবহারিক জীবনের সম্বন্ধ আন্তরিক নহে। কিন্তু ধর্মের সহিত ব্যবহারিক জীবনের সম্বন্ধ আন্তরিক। গীতায় আমরা আত্মপ্রত্যক্ষবাদী দর্শনের সঙ্গে ও ব্যবহারিক জীবনের বিশেষ সম্বন্ধ দেখিতে পাই, সেই জন্য গীতা একাধারে দর্শন ও ধর্ম। আমরা পূর্বে দর্শনকে দুই শ্রেণীতে বিভক্ত করিয়াছি। আমরা আত্মবাদী দর্শনের সঙ্গে ধর্মের যোগাযোগ সম্বন্ধে কিছু আলোচনা করিয়াছি। দ্বিতীয় শ্রেণীর দার্শনিকদের মতে বিজ্ঞানের সঙ্গে দর্শনের যোগ আন্তরিক ও অপরিহার্য। বিজ্ঞান ও দর্শন উভয়ই মনন শাস্ত্র, সুতরাং দ্বিতীয় শ্রেণীর দার্শনিকদের মতে ধর্ম ও দর্শন বিভিন্ন শাস্ত্র। দর্শন বিচারের উপর নির্ভরশীল কিন্তু ধর্ম বিশ্বাস ও আত্মোপলব্ধির উপর নির্ভরশীল। দার্শনিক জ্ঞান ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষের ও অনুমানাদির সাহায্যে লাভ করা যায়। কিন্তু ধর্মের

চরমসত্যকে উহাদের সাহায্যে জানা যায় না। সুতরাং এই দার্শনিকদের মতে অপ্রামাণিক ধর্মশাস্ত্রকে দর্শনের বহির্ভূত বলিয়া মনে করা একান্ত আবশ্যিক। ইহাদের মতানুসারে দর্শনকে জ্ঞানের বিশ্লেষণ ও সমালোচনা বলা যাইতে পারে।

এখন প্রশ্ন এই যে দর্শনের স্বরূপ সম্বন্ধে এই যে দুই বিপরীত মত বর্তমান, ইহাদের কোনটা গ্রহণীয়। দার্শনিক জ্ঞানকে যদি জগৎ সত্য সম্বন্ধে মানবজাতির আদর্শ প্রামাণ্যজ্ঞান বলিয়া মনে করা হয়, তাহা হইলে সেক্ষেপে জ্ঞানকে কোন বিশেষ ব্যক্তির আত্মোপলব্ধিজনিত জ্ঞান বলিয়া মনে করা যাইতে পারে না। কারণ প্রমাণাভাবে এবং উপলব্ধির পার্থক্যবশতঃ এরূপ জ্ঞান সর্বমানবের আদর্শস্থলীয় হইতে পারে না। আমি যদি কোন বিশেষ উপলব্ধির সাহায্যে কোন বিশেষ জ্ঞানলাভ করি তাহা হইলে সেইরূপ আত্মপ্রত্যক্ষ জ্ঞান আমার ব্যক্তিগত জ্ঞান, এবং যতদিন পর্যন্ত প্রমাণাদির সাহায্যে এইরূপ জ্ঞানকে সার্বিক জ্ঞানের পর্যায়ে উন্নীত করা না যাইবে ততদিন উহা মানবসমাজের আদর্শ জ্ঞান বলিয়া স্বীকৃত হইবে না। আমার আত্মপ্রত্যক্ষলব্ধ সত্য সম্বন্ধে জ্ঞান আমার ব্যক্তিগত জীবনকে প্রভাবিত করিতে পারে সত্য, কিন্তু যতদিন পর্যন্ত অগ্ৰাণ্ড ব্যক্তিগণ এরূপ আত্মপ্রত্যক্ষরূপ জ্ঞানলাভ না করিবে ততদিন পর্যন্ত উহারা এইরূপ জ্ঞানকে পরাবিত্তা বলিয়া গ্রহণ করিবে না। আমি যদি মনে করি যে যে সত্য আমার কাছে স্পষ্ট সকলের কাছেই উহা তরুণ স্পষ্ট হইতে পারে তাহা হইলে আমি ভুল করিব। তাই আমরা দেখি যে যাহারা সত্য দ্রষ্টা বলিয়া অভিহিত তাঁহারা তাঁহাদের পরাসত্যের স্বরূপ বিশ্লেষণ করিবার জন্য কবিশ্বের আশ্রয় নিয়া থাকেন, তাই তাঁহাদের আত্মপ্রত্যাক্ষরূপ জ্ঞান সর্বদাই রহস্যজালে আবৃত থাকে। এরূপ জ্ঞানের কোন বিশেষ রূপ নাই, ইহার সংজ্ঞা নিরূপণ করা অসম্ভব এবং ইহা সর্বদাই ধূম্রজালে আবৃত। সুতরাং এইরূপ আত্মপ্রত্যাক্ষজনিত অথবা ইন্টুইটিভ জ্ঞানকে দর্শনের ভিত্তি বলিয়া মনে করা বাঞ্ছনীয় নহে। দার্শনিক জ্ঞান সামাজিক জ্ঞান, সমাজ শরীরের ভিতরেই ইহা পুষ্টিলাভ করিয়া থাকে, ইহা কেবল-মাত্র ব্যক্তিগত জ্ঞান নহে। দার্শনিক জ্ঞানকে মানবের অভিজ্ঞতার সাহায্যে এবং অনুমানের সাহায্যে প্রমাণিত করা যায়। সুতরাং আমার বক্তব্য এই যে দার্শনিক জ্ঞান সামাজিক জীবনের ফলস্বরূপ। উহা ব্যক্তিগত কোন বিশেষ অভিজ্ঞতা নহে। আমার দ্বিতীয় বক্তব্য এই যে দার্শনিক জ্ঞান কোন স্বতঃসিদ্ধ চিরন্তন ও অপরিবর্তনীয় সত্যের জ্ঞান নহে; কারণ জগৎ পরিবর্তনশীল এবং মানব সমাজও যুগে যুগে পরিবর্তিত হইতেছে। মানবের অভিজ্ঞতা ইতিহাসের পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে নব নব ভাবে বিকাশ লাভ করে। সুতরাং কোন সত্যই চিরন্তন নহে, এবং পারিপার্শ্বিক অবস্থার পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে মানবের জ্ঞানেরও পরিবর্তন হইয়া থাকে। ইহা হইলেও প্রত্যেক সত্যই কোন কালোপযোগী এবং সেই হিসাবে উহাকে ঐ বিশেষ কালে এবং কোন বিশেষ ঐতিহাসিক

পরিস্থিতির মধ্যে সত্য বলিয়া মনে করা যাইতে পারে। জগৎ পরিবর্তনশীল, মানব-সমাজ পরিবর্তনশীল হুতরাং মানবের জ্ঞানও পরিবর্তনশীল। তাই যুগে যুগে মানুষের জ্ঞান নব নব রূপে প্রকাশিত হয়। প্রত্যেক বৈজ্ঞানিকের অথবা দার্শনিকের চিন্তাধারা তৎকালীন ব্যবহারিক জীবন ও ঐতিহাসিক পরিস্থিতির উপর নির্ভরশীল। আমরা যদি স্থিরভাবে চিন্তাধারার গতি অনুধাবন করি তাহা হইলে আমরা দেখিতে পাই যে প্রত্যেক রাষ্ট্রের চিন্তাধারা উক্ত রাষ্ট্রের পারিপার্শ্বিক অবস্থা ও সামাজিক জীবনের উপর নির্ভরশীল। তদ্ব্যতীত আরও আমরা দেখিতে পাই যে মানব সমাজে শ্রেণী-বিভাগের ফলে ধনিকের ও শ্রমিকের চিন্তাধারার বৈষম্য বর্তমান। তাই সাম্যবাদী দর্শনের ভাবধারার সঙ্গে ধনতান্ত্রিক দর্শনের বৈষম্য স্পষ্ট। কায়েমী স্বার্থ কোন বিশেষ সমাজ ব্যবস্থাকে চিরস্থায়ী বলিয়া প্রমাণিত করিবার জন্য বিজ্ঞানের, দর্শনের ও ধর্মের সাহায্য লইয়া থাকে, এবং অশ্রু দিকে নিপীড়িত শ্রেণী, চলমান সমাজের আমূল পরিবর্তন অবশ্যজ্ঞাবী বলিয়া প্রমাণিত করিতে সমভাবে দর্শনের ও বিজ্ঞানের সাহায্য লইয়া থাকে। এই জগুই আমরা দেখিতে পাই যে একদল দার্শনিক ভাববাদী এবং তাহারা অচঞ্চল সত্যের অস্তিত্ব প্রমাণিত করিতে বিশেষ আগ্রহশীল, এবং অপর-দিকে পরিবর্তনই জগতের স্বরূপ ইহা প্রমাণিত করিতে বস্তুবাদী দার্শনিকগণ সমভাবে আগ্রহশীল। সেইজগুই আমরা দেখিতে পাই যে বস্তুবাদের সঙ্গে ভাববাদের এবং ধ্রুবসত্যবাদের সহিত অধ্রুবসত্যবাদের দ্বন্দ্ব দর্শনের ইতিহাসে সর্বদাই বর্তমান। হেগেলও তাঁহার ইতিহাস-দর্শনে এক বিশেষ সত্যেরস্বরূপ উদ্ঘাটন করিতে প্রয়াসী হইয়াছেন। তিনি দেখাইয়াছেন যে সমস্ত ইতিহাসের পরিবর্তন অনুধাবন করিলে ইহা স্পষ্ট হয় যে স্থান কাল পাত্র অনুসারে বিপরীত শক্তির স্বন্দ্বের ফলে মানব সমাজে নব নব পরিবর্তন ঘটিয়া থাকে এবং নিম্নস্তরের সমাজব্যবস্থা উচ্চস্তরের সমাজব্যবস্থার মধ্যে সমন্বিত হয়। প্রকৃতির ও মানব ইতিহাসের গতি তাঁহার মতে ডায়েলেটিক্ অর্থাৎ বিপরীত শক্তির স্বন্দ্ব ও এই স্বন্দ্বের সমন্বয় দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। ক্রমোন্নতি বলিতে তিনি বিপরীত শক্তির স্বন্দ্বের ফলে যে উচ্চতর সমন্বয় ঘটিয়া থাকে সেই সমন্বয়কে বুঝেন। সর্বত্রই এই স্বন্দ্ব ও স্বন্দ্বের সমন্বয় চলিতেছে এবং ইহার ফলে প্রকৃতি, মানবসমাজ ও মানবের চিন্তাধারা নব নব রূপে অভিব্যক্ত হইতেছে। তাই পারিপার্শ্বিক ঘটনার সংঘাতে মানবসমাজ ও রাষ্ট্র নব নব রূপে নিকাশলাভ করিয়াছে। মানবের চিন্তাও স্বন্দ্বসমন্বয়ের নিয়মানুসারে অসম্পূর্ণ ধারণা হইতে সম্পূর্ণতর ধারণার অভিমুখে আগ্রসর হয়। হেগেল কিন্তু মনে করেন যে অষ্টমের ভিতরে সর্বপ্রকার স্বন্দ্বের অবসান ঘটিয়া থাকে। কিন্তু এই স্থলে প্রশ্ন এই যে সর্বপ্রকার স্বন্দ্বের যে এক শেষ সমন্বয় আছে, অভিজ্ঞতার সাহায্যে ইহা প্রমাণ করা অসম্ভব। যদি জগতের অভিব্যক্তির মূলে স্বন্দ্ব বর্তমান থাকে তাহা হইলে যখন স্বন্দ্বের অস্তিত্ব থাকিবে না তখন চলমান জগৎ স্থির

৩. মিশ্রিত হইয়া যাইবে এবং ইহার ফলে জগতের বিলোপ সাধিত হইবে। বস্তু-অভিজ্ঞতার সাহায্যে আমরা প্রকৃতির, মানবসমাজের ও মানব চিন্তাধারার গতি অনুসরণ করি তাহা হইলে আমরা বলিতে বাধ্য যে যতদিন পর্য্যন্ত না জগতের বিলোপ সাধিত হইবে, ততদিন পর্য্যন্ত বিপরীত শক্তির দ্বন্দ্ব বর্তমান থাকিবে। এবং নব নব স্বপ্নের সমন্বয়ের ভিতর দিয়া জগৎ অভিব্যক্ত হইবে। আমার এইস্থলে শেষ বক্তব্য এই যে চিন্তাকে কোনরূপেই মানবের কর্মজীবন হইতে অথবা ব্যবহারিক জীবন হইতে বিচ্ছিন্ন করা সম্ভব নহে। মানবের কর্মময় ব্যবহারিক জীবন তাহার চিন্তাধারাকে নিয়ন্ত্রিত করে এবং এই চিন্তাধারাই আবার মানবের ব্যবহারিক জীবনকে নিয়ন্ত্রিত করে। দার্শনিকগণ দর্শনকে ব্যবহারিক জীবন হইতে বিচ্ছিন্ন করিতে গিয়া দর্শনকে মানবজীবন হইতে বিচ্ছিন্ন করিয়া ফেলিয়াছেন এবং ইহার ফলে দর্শন হইয়াছে সমাজে অভিজাত শ্রেণীর মানসিক বিলাসের বস্তু। দর্শন যে মননশাস্ত্র, এই সম্বন্ধে দ্বিমতের স্থান নাই। কিন্তু এই দর্শন যে মানবের ব্যবহারিক জীবনের সঙ্গে ওতঃপ্রোতভাবে সংশ্লিষ্ট একথা আমরা অনেক সময় ভুলিয়া যাই। ইহার ফলে দর্শন হইয়া উঠে জ্ঞানশাস্ত্রের নিষ্ফল সূক্ষ্ম বিচারের লীলাক্ষেত্র। জ্ঞানশাস্ত্রের আবশ্যকতা অবশ্যই আছে, কিন্তু ইহা আমাদের ভুলিলে চলিবে না যে আমাদের পারিপার্শ্বিক ঘটনার সাহায্যেই বাস্তব জ্ঞানশাস্ত্রের সূত্র রচনা করিতে হইবে, নতুবা এই শাস্ত্র নিষ্ফল ও প্রাণহীন হইয়া পড়িবে। মননশাস্ত্রের অথবা দর্শনের উদ্ভব মানবের ব্যবহারিক জীবন হইতে এবং ব্যবহারিক জীবনের সাহায্যেই দার্শনিক সত্যকে প্রমাণিত করিতে হইবে। সেইজন্যই ইহা বলা যাইতে পারে যে দর্শনের লক্ষ্য কেবলমাত্র জগৎ সম্বন্ধে জ্ঞানলাভ করা নহে, ইহার প্রধান সমস্তা হইল জগৎকে কি প্রকারে পরিবর্তিত করিতে হইবে তাহার উপায় নির্ধারণ করা।

পূর্বে যাহা বলা হইয়াছে তাহার সমর্থনে আমরা জ্ঞানের উদ্ভব সম্বন্ধে এইস্থলে কিছু আলোচনা করিতে পারি। মানুষের সহজাত সংস্কারই তাহাকে কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত করে, এবং এই কৰ্ম্মপ্রেরণা হইতেই জ্ঞানের উদ্ভব হয়। সেই জন্যই বলা হয় যে জীবনধারণের প্রেরণা হইতেই জ্ঞানের উদ্ভব। জীবের সহজাত সংস্কারের মধ্যে দুইটি প্রধান, এই দুইটি সংস্কারকে আত্মরক্ষার ও বংশরক্ষার সংস্কার বলা যাইতে পারে। আবার এই দুইটির মধ্যে প্রথমটাই মূলীভূত। প্রত্যেক জীবকেই বাঁচিয়া থাকিতে হইবে এবং সেই জন্য তাহাকে নানারূপ কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হইতে হয়। অল্প জীবের জ্ঞান মানবকেও জীবনধারণের জন্য নানারূপ কৰ্ম্মে প্রবৃত্ত হইতে হয় এবং ইহার ফলে সে নানারূপ জীবনধারণের উপায় উদ্ভাবন করে এবং নানারূপ যন্ত্রের আবিষ্কার করে। প্রথমে মানুষ প্রস্তরাদির দ্বারা যন্ত্রাদি প্রস্তুত করিয়া খাদ্য-সংগ্রহের ও গৃহ-নিৰ্ম্মাণাদির ব্যবস্থা করিত এবং পরে তাহার নানারূপ খাদ্য পদার্থের সাহায্যে যন্ত্রের উদ্ভাবন করিয়া জীবনধারণের ব্যবস্থা সহজতর করে। যান্ত্রিক যুগে অর্থোৎপাদনের

ব্যবস্থা বহুমুখী হইয়াছে এবং নানাবিধ উপায়ে জীবনযাত্রার পথ অধিকতর সুগম করা হইয়াছে। প্রস্তর যুগে মানুষের জীবন ছিল সরল এবং সমাজের গঠী ছিল ক্ষুদ্র, ফলে সেই যুগের চিন্তাধারা ছিল সরল ও সহজ এবং সমাজের চিন্তাধারা দ্বারাই ব্যক্তির চিন্তাধারা নিয়ন্ত্রিত হইত ; ব্যক্তির কোন স্বতন্ত্র অস্তিত্ব ছিল না। সমাজ ছিল সাম্যবাদী, ফলে ব্যক্তির কোন স্বতন্ত্র সম্পত্তির অধিকার ছিল না। এই সমাজে জ্ঞানের একটা বিশেষ রূপ ছিল এবং উহা উক্ত সাম্যবাদী সমাজের ব্যবহারিক জীবন দ্বারা নিয়ন্ত্রিত ছিল। ধাতুযুগে পূর্বোক্ত সমাজ ব্যবস্থার বহুল পরিবর্তন সাধিত হয়। এই যুগের সমাজ ব্যবস্থাকে ক্রমান্বয়ে দাসযুগীয় ও মধ্যযুগীয় সামন্ততান্ত্রিক জায়গীরদারী ব্যবস্থা বলা যাইতে পারে। ধাতুযুগের ধনোৎপাদনের ও ধনবন্টনের ব্যবস্থা দ্বারা তখনকার সামাজিক জীবনে মানুষের সহিত মানুষের সম্বন্ধ নির্ধারিত হইল এবং এই সময়ের বিজ্ঞান ও দর্শন তৎকালীন সামাজিক জীবনের সঙ্গে ওতঃপ্রোতভাবে জড়িত ছিল। যান্ত্রিকযুগে সমাজশরীরের এক বিরাট পরিবর্তন ঘটে। নানারূপ যন্ত্রের উদ্ভাবনের ফলে ধনোৎপাদনের ও ধনবন্টনের ব্যবস্থার আমূল পরিবর্তন ঘটে, এবং ইহার ফলে মধ্যযুগীয় সমাজব্যবস্থা ধূলিসাৎ হইয়া যায়। এই যান্ত্রিকযুগের সমাজব্যবস্থাও এই যুগের ধনোৎপাদনের ও ধনবন্টনের ব্যবস্থা দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। এই যুগের রাষ্ট্রব্যবস্থা প্রস্তরযুগের ও ধাতুযুগের রাষ্ট্রব্যবস্থা হইতে স্বতন্ত্র। এই যান্ত্রিকযুগের ধনোৎপাদনের ব্যবস্থার ফলে মানব-সমাজ ধনিক ও শ্রমিক এই দুই দলে বিভক্ত হইয়া পড়িয়াছে। সুতরাং এই যুগের বিজ্ঞান ও দর্শন যুগোপযুক্ত সমাজব্যবস্থা দ্বারা নির্ধারিত হইয়াছে। মানবসমাজে শ্রেণী-বিভাগের ফলে দুই শ্রেণীর দর্শনের উদ্ভব হইয়াছে, এক শ্রেণীর দর্শন ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যবাদী এবং অপর শ্রেণী সাম্যবাদী। ধনিকদের হাতে প্রধানতঃ রাষ্ট্রপরিচালনার ভার থাকায় এখন পর্য্যন্ত ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যবাদী দর্শনেরই প্রভুত্ব চলিতেছে। হয় ত যুগপরিবর্তনের ফলে পরবর্তী দর্শনের রূপ সাম্যবাদী হইবে। সমাজশরীরে আজ যে দৃশ্য বর্তমান ইহার ফলে হয় ত এই দৃশ্যের এক নূতন সম্বন্ধ ঘটিবে। সমাজজীবনের সহিত যে দর্শনের সম্বন্ধ আন্তরিক ও গভীর এবং যে দর্শন প্রগতিশীল তাহাই ভবিষ্যতে জয়যুক্ত হইবে। বর্তমান যুগের ফলে মানবসমাজের যে বিরাট পরিবর্তন ঘটিবে তাহা দ্বারাই ভবিষ্যতের দার্শনিক চিন্তাধারা নিয়ন্ত্রিত হইবে। আধুনিক ধনতান্ত্রিক অবৈজ্ঞানিক সমাজব্যবস্থার ভিত্তিতে আজ কাটল ধরিয়াছে, হয় ত ভবিষ্যতে এই ভিত্তিকে আর সুদৃঢ় রাখা সম্ভব হইবে না। ইহার ফলে যদি মানবের সমাজব্যবস্থার আমূল পরিবর্তন ঘটে, তাহা হইলে ভবিষ্যতে হয় ত সাম্যবাদী-দর্শনই জয়যুক্ত হইবে। মনে হয় যে এই দর্শন আধুনিক সমাজের ব্যবহারিক জীবনধারাকে বৈজ্ঞানিক উপায়ে যাচাই করিয়া নিতে সমর্থ হইয়াছে। যে দর্শন সামাজিক ব্যবহারিক জীবনধারা দ্বারা বৈজ্ঞানিক উপায়ে পরীক্ষিত হইয়াছে বা হইবে তাহাই সত্য দর্শন।

এখন আমরা দার্শনিক জ্ঞানলাভের উপায় ও পদ্ধতি সম্বন্ধে দুই একটা কথা বলিতে পারি। আমি পূর্বেরই আভাস দিয়াছি যে যদিও দার্শনিক জ্ঞান বৈজ্ঞানিক জ্ঞান হইতে স্বতন্ত্র, তথাপি বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের সাহায্য ব্যতীত দার্শনিক জ্ঞানলাভ করা অসম্ভব। দার্শনিক জ্ঞানের ভিত্তি বৈজ্ঞানিক জ্ঞান এবং বিজ্ঞানসমূহের ভিতরে যে অসামঞ্জস্য আছে তাহা দূর করিয়াই এবং তাহাদের ভিতরে ঐক্য স্থাপন করিয়াই আমরা বিশ্ব সম্বন্ধে দার্শনিক জ্ঞানলাভ করিয়া থাকি। বৈজ্ঞানিক জ্ঞানলাভ করিতে যে প্রকার নিরীক্ষণের ও পরীক্ষণের সাহায্য আবশ্যক, দার্শনিক জ্ঞানলাভ করিতেও সমভাবে উহাদের সাহায্য আবশ্যক। সর্বপ্রকার জ্ঞানলাভ করিতেই তিনটি প্রধান প্রমাণের সাহায্য আবশ্যক। এই প্রমাণ তিনটির নামের সঙ্গে আমরা সকলেই সুপরিচিত। ইহাদের নাম প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ অথবা টেপ্তিমনি। আমরা ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে এবং অশ্রাব্য অভিজ্ঞতার সাহায্যে অথবা শব্দের বা টেপ্তিমনির সাহায্যে যে জ্ঞানলাভ করি, অনুমান দ্বারা উক্ত জ্ঞানকে আমাদের যাচাই করিয়া লইতে হয়। শ্রাযশাস্ত্র এই তিনরূপ প্রমাণ সম্বন্ধে বিশেষরূপ আলোচনা করিয়া থাকে। শ্রাযশাস্ত্র সম্বন্ধে আলোচনা করা এই প্রবন্ধে আমার উদ্দেশ্য নহে। আমি পূর্বেরই বলিয়াছি যে মানবসমাজের ব্যবহারিক জীবন-যাত্রা হইতে বিল্লিক্ত শ্রাযশাস্ত্রের সাহায্যে আমরা জ্ঞানের সত্য নির্ধারণ করিতে সমর্থ হইব না। প্রত্যক্ষলব্ধ জ্ঞান ও শব্দলব্ধ জ্ঞান সন্দেহমুক্ত নহে। প্রত্যক্ষলব্ধ জ্ঞানের সত্য সম্বন্ধে নানারূপ প্রশ্ন উঠিতে পারে এবং এইরূপ প্রশ্ন উত্থাপিত হইয়াছে ও হইতেছে। অভিজ্ঞতাই অনুমানের ভিত্তি। অনুমানের প্রতিজ্ঞা সত্য না হইলে, অনুমানের সাহায্যে সত্য নির্ধারণ করা অসম্ভব। তদ্ব্যতীত অনুমানের নিয়ম নির্ভুল হওয়া আবশ্যক। অবশ্য গাণিতিক অনুমানের যে একটা বিশেষ স্থান আছে তাহা আমি অস্বীকার করি না; কিন্তু এই অনুমানলব্ধ জ্ঞানকেও শেষ পর্যন্ত অভিজ্ঞতার সাহায্যে যাচাই করিয়া লওয়া আবশ্যক। আমরা প্রত্যক্ষ ও অনুমানাদির সাহায্যে যে জ্ঞানলাভ করি সেই জ্ঞানকে সন্দেহমুক্ত করিতে হইলে আমাদের সর্বদাই সামাজিক, ব্যবহারিক অভিজ্ঞতার সাহায্য নিতে হইবে; কারণ জ্ঞানের স্বরূপ সামাজিক জীবন-যাত্রার দ্বারা নিয়ন্ত্রিত এবং ইহা আমাদের সামাজিক জীবনের ফলস্বরূপ। জ্ঞান ও সামাজিক ব্যবহার একে অঙ্কে ছাড়িয়া থাকিতে পারে না। জ্ঞান ও কর্ম ও তৎপ্রোত-ভাবে সংযুক্ত এবং ইহারা পরস্পরের রূপ ও গতি নিয়ন্ত্রিত করে। সুতরাং আমাদের দার্শনিক ও বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের সত্য নির্ধারণ করিতে হইলে ব্যবহারিক জীবনের ও মানব সমাজের অভিজ্ঞতার সাহায্য লওয়া ব্যতীত গতাস্তর নাই।

পূর্বের আলোচনার সাহায্যে আমরা এখন দর্শনের স্বরূপ ও লক্ষ্য সম্বন্ধে দুই একটা কথা বলিতে পারি এবং আমাদের সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারি। এই ক্ষুদ্র প্রবন্ধে আমাকে অনেক কথা বলিতে হইয়াছে যাহার উপযুক্ত প্রমাণ দেওয়া সম্ভবপর

হয় নাই। এই ত্রুটি এই ক্ষুদ্র প্রবন্ধের আয়তনের দিক দিয়া বিচার করিলে অপরিহার্য বলিয়া মনে করা যাইতে পারে। আমাদের শেষ সিদ্ধান্ত এই যে আত্মপ্রত্যক্ষজনিত-জ্ঞান দর্শনশাস্ত্রের বহির্ভূত। ধর্মশাস্ত্রে এইরূপ জ্ঞানের স্থান আছে। দর্শনশাস্ত্র ও ধর্মশাস্ত্র এই দুইয়ের মধ্যে প্রভেদ এই যে দর্শনের ভিত্তি মানব জাতির সমগ্র জীবন। ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ ও অনুমানাদির সাহায্যেই দার্শনিক জ্ঞানলাভ করা যায়। কর্ম ব্যতীত জগৎ সত্যের স্বরূপ নির্ধারণ করা অসম্ভব এবং তদ্রূপ জ্ঞান ব্যতীত কর্মের স্বরূপ অনুধাবন করা অসম্ভব। মানবের সামাজিক জীবনযাত্রাই জ্ঞানের ভিত্তি। ধনোৎপাদন ও ধনবণ্টনের ব্যবস্থা দ্বারা এই প্রধানতঃ মানবসমাজের রূপ নিয়ন্ত্রিত হয়; কারণ জীবন-ধারণের সমস্তাই জীবনের প্রধান ও আদিম সমস্তা। দর্শনের সত্য নির্ধারণ করিতে হইলে মানবের সামাজিক জীবনযাত্রার স্বরূপ অবশ্যই অনুধাবন করিতে হইবে। সমাজের বাহিরে ব্যক্তির কোন স্থান নাই। ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যবাদ অবাস্তব। দর্শন বাস্তবজীবনের সঙ্গে একান্তভাবে সংশ্লিষ্ট; সুতরাং দর্শনকে হইতে হইবে বাস্তববাদী অথবা বস্তুবাদী। সুতরাং দর্শনের লক্ষ্য হইল সুপরীক্ষিত উপায়ে জ্ঞানলাভ করিয়া মানব-সমাজকে পরিপালিত করা। দার্শনিককে স্বপ্নবিলাসী হইলে চলিবে না; তাঁহাকে হইতে হইবে জ্ঞানালোকে উদ্ভাসিত কর্মী, তাঁহাকে হইতে হইবে নিষ্কাম ও নিরলস, কারণ লোক সংগ্রহই তাঁহার প্রধান কাজ। এই চলমান জগতে মানব-সমাজও চলমান এবং এই মানব-সমাজকে বাস্তবতর ও উন্নততর জীবনযাপন করিতে সাহায্য করিতে পারেন একমাত্র দার্শনিক। ধনোৎপাদনের ও ধনবণ্টনের ন্যায়সঙ্গত ব্যবস্থার উপরই মানবের সুখ দুঃখ প্রধানতঃ নির্ভরশীল। সুতরাং দার্শনিককে সুসংহত চিন্তা দ্বারা স্থির করিতে হইবে যে কি ভাবে ইহা করা সম্ভব। দার্শনিকের লক্ষ্য কেবল শুক তত্ত্বজ্ঞান নয়, তাঁহাকে স্থির হইতে হইবে যে কি উপায় অবলম্বন করিলে জীবের মঙ্গলের জন্য এই জগতের পরিবর্তনসাধন করা যাইতে পারে।

বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের দ্বিতীয় বাৎসরিক অধিবেশন

১৯৫০ সালের ২রা আশ্বিন (ইং ১৯শে সেপ্টেম্বর, ১৯৪০) কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের আন্ততঃ্য বিজ্ঞিৎএ বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের দ্বিতীয় বাৎসরিক অধিবেশন হইয়া গিয়াছে। মহানহোপাধ্যায় পণ্ডিত শ্রীযুক্ত বোগেন্দ্রনাথ তর্কসাংখ্যবেদান্ততীর্থ মহাশয় সভাপতির আসন গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং অধ্যাপক ডক্টর শ্রীহরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত, এম্.এ., পি-এচ্. ডি., ডি.লিট., মহাশয় এই অধিবেশনের উদ্বোধন করিয়াছিলেন। এই অধিবেশন আরম্ভ হইবার পূর্বে দর্শন পরিষদের সভ্যগণের এক পরিচালনা-সভার অধিবেশন হয়। ইহাতে পরিষদের কয়েকটি সাধারণ নিয়মের পরিবর্তন করা হয়। সংশোধিত নিয়মাবলী বর্তমান সংখ্যার শেষে মুদ্রিত হইল। তৎপরে সর্বসম্মতিক্রমে ডক্টর শ্রীশ্রামাশ্রমাদ মুখোপাধ্যায়, এম্.এ., ডি.লিট., বার-এ্যাট-ল., মহাশয় পরিষদের পৃষ্ঠপোষক নির্বাচিত হইলেন। ডক্টর শ্রীহরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত মহাশয়কে সভাপতি করিয়া এক নতুন কার্য্যকর্তী-সমিতি গঠিত হইল। পরিষদের যুগ্ম-সম্পাদক হইলেন শ্রীকল্যাণচন্দ্র গুপ্ত, এম্.এ., এবং শ্রীজ্যোতিষ-চন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম্.এ., 'দর্শন'-পত্রিকা-সম্পাদনের ভার একটি সম্পাদকীয় সমিতির উপর প্রাপ্ত হইল। ডক্টর শ্রীসত্যীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম্.এ., পি.এচ্.ডি. প্রধান সম্পাদক ও কোষাধ্যক্ষ রহিলেন। পরিষদের সহকারী সভাপতিগণ, কার্য্যনির্বাহক সমিতির সভ্যগণ ও সম্পাদকীয় সমিতির অন্যান্য সভ্যগণের নামের তালিকা অন্ত্র প্রকাশিত হইল। পরিষদের সম্পাদক ডক্টর শ্রীরাঘবহারী দাশের অল্পবিস্তৃতিতে সহকারী সম্পাদক শ্রীজ্যোতিষচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় পরিষদের বিগত দুই বৎসরের কার্য্যবিবরণী ও আয়-ব্যয়ের হিসাব পাঠ করিয়াছিলেন।

পরিচালনা-সভার অধিবেশনের পর অধ্যাপক ডক্টর শ্রীহরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত মহাশয় 'দর্শনের স্বরূপ'-সম্বন্ধে তাঁহার উদ্বোধন-বক্তৃতা প্রদান করেন। এই বক্তৃতা অন্ত্র প্রকাশিত হইল। পণ্ডিত শ্রীবোগেন্দ্রনাথ তর্কসাংখ্যবেদান্ততীর্থ মহাশয় 'মায়াবাদ'-সম্বন্ধে বক্তৃতা করেন। তাহার পর কয়েকটি প্রবন্ধ পাঠ ও আলোচনা হয়।

সর্বশেষে সহকারী সম্পাদক শ্রীজ্যোতিষচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায় পরিষদের পক্ষ হইতে পরিষদকে ধাঁহারা নানাভাবে সাহায্য করিয়াছেন তাঁহাদের সকলকে আন্তরিক ধন্যবাদ জ্ঞাপন করেন। অধ্যাপক শ্রীকৃষ্ণচন্দ্র ভট্টাচার্য্য মহাশয় দুই বৎসর পরিষদের সভাপতি ছিলেন। তিনি শারীরিক অসুস্থতাবশতঃ পরিষদের কোনও অধিবেশনে যোগ দিতে না পারিলেও বিবিধ সুপরামর্শদানে তিনি নানাভাবে পরিষদের যে মহোপকার করিয়াছেন তাহার উল্লেখ করিয়া তাঁহাকে পরিষদের পক্ষ হইতে আন্তরিক কৃতজ্ঞতা জ্ঞাপন করা হয়। ডক্টর শ্রীশ্রামাশ্রমাদ মুখোপাধ্যায় পরিষদের পৃষ্ঠপোষক হইতে সম্মত হওয়ার তাঁহাকে পরিষদের পক্ষ হইতে অভিনন্দিত করা হয়। অতঃপর ডক্টর শ্রীহরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত ও পণ্ডিত শ্রীবোগেন্দ্রনাথ তর্কতীর্থ মহাশয়কে ধন্যবাদ জ্ঞাপনান্তর সভার কার্য্য শেষ হয়।

বঙ্গীয় দর্শন পরিষদ

(১৩৪৮ ও ১৩৪৯ সালের আয়-ব্যয়ের হিসাব)

বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের ১৩৪৮ ও ১৩৪৯ সালের আয়-ব্যয়ের হিসাব নিয়ে প্রেরিত হইল।
বাঁহারা পরিষদকে নানাতাবে অর্থ সাহায্য করিয়াছেন তাঁহাদের নামের তালিকা স্থানান্তরবশতঃ
এই সংখ্যায় দিতে পারিলাম না বলিয়া আশ্রয় গ্রহণিত। পরিষদের পক্ষ হইতে তাঁহাদের সকলকেই
আন্তরিক বক্তব্য জ্ঞাপন করিতেছি।

আয়	ব্যয়
১। সভ্যদের নিকট হইতে প্রাপ্ত টাক। (১৩৪৮ ও ১৩৪৯ সাল)— ২৫২	১। ছয় সংখ্যা পত্রিকা (১৩৪৮-১৩৪৯) ছাপাইবার খরচ (কাগজ সমেত)—৮৩২৫/১০
২। বিজ্ঞাপনের মূল্য বাবদ— ৫০	২। ডাকটিকিট— ৮৪/১৫
৩। পত্রিকা নগদ বিক্রয়— ২৩/০	৩। ট্রায় ও বাস ভাড়া— ৩২৪/১৫
৪। ডাঃ শ্রীধরেন্দ্রমোহন দত্তের নিকট হইতে প্রাপ্ত এককালীন দান— ২৪	৪। বিজ্ঞাপিত ছাপাইবার খরচ— ৬০
মোট— ১১২৬/০	৫। পত্রিকার প্যাকিং— ৩০
	৬। কোর্টে নামজারি লইবার খরচ— ২
	৭। চিঠির কাগজ, খাম ইত্যাদি ছাপাইবার খরচ (কাগজ সমেত)— ১৬০/০
	৮। ফাইল, খাতা, কাগজ, আঠা ইত্যাদি— ২৫/৫
	মোট— ২৮৭৫/৫

মোট আয়- -১১২৬/০

মোট ব্যয়- - ২৮৭৫/৫

উৎস— ১৩৮/১৫

ভারতীয় দর্শন মহাসভা

(INDIAN PHILOSOPHICAL CONGRESS)

(অষ্টাদশ অধিবেশন)

বিগত ডিসেম্বর মাসের ২০শে, ২১শে, ২২শে এবং ২৩শে লাহোরে ভারতীয় দর্শন মহাসভার অষ্টাদশ অধিবেশন হইয়া গিয়াছে। এই অধিবেশনে মূল সভাপতি ছিলেন অধ্যাপক শ্রীযুক্ত পি. এন্. ত্রিনিবাসাচারী। বিভিন্ন শাখার সভাপতিদের নাম বথাক্রমে (১) ভারতীয় দর্শন শাখা—বিঃ এচ্. এন্. রাঘবেন্দ্রাচার (মহীপুর), (২) তর্ক ও তত্ত্ববিজ্ঞান শাখা—ডাঃ জে. এন্. চাব্. (বোম্বাই), (৩) মনস্তত্ত্ব শাখা—অধ্যাপক শ্রীশঙ্করনাথ রায় (পাটনা), (৪) মুসলিমদর্শন শাখা—বিঃ এম্. উমারুদ্দিন (আলিগড়)। নীতিবিজ্ঞান শাখার সভাপতি মিঃ পি. এম্. ভদ্যানি উপস্থিত হইতে পারেন নাই। পঞ্জাবের অর্থসচিব স্তার মনোহরলাল মহাসভার উদ্বোধন করেন। প্রিন্সিপ্যাল জি. সি. চ্যাটার্জী মহাশয় সমবেত প্রতিনিধিগণ ও ভক্তবগুলীকে সাদর অভ্যর্থনা করিয়া এক বক্তৃতা করেন। ডাঃ টি. এম্. মহাদেবনের প্রস্তাবক্রমে অধ্যাপক শ্রীযুক্ত পি. এন্. ত্রিনিবাসাচারী মূল সভাপতির আসন গ্রহণ করেন এবং তাঁহার অভিভাষণ পাঠ করেন। এই অভিভাষণে তিনি আধুনিক দর্শনের বিভিন্ন শাখার চিন্তাধারার গতি-ও প্রকৃতি-সম্বন্ধে আলোচনা করেন এবং সম্বরণবাদের ভিত্তিতে তাহাদের ভবিষ্য পরিণতি কি ভাবে হইতে পারে তাহা নির্দেশ করেন। ২১শে এবং ২৩শে মহাসভার বিভিন্ন শাখার অধিবেশন হয় এবং নানাবিধে প্রবন্ধপাঠ ও আলোচনা হয়। তাহা ছাড়া দুইদিন দুইটি পূর্বনির্দিষ্ট বিষয় লইয়া সাধারণ সভার আলোচনা হইয়াছিল—(১) “দর্শনশাস্ত্রের নিজস্ব কোনও জ্ঞানভাণ্ডার পদ্ধতি আছে কি না?” (২) “সৌন্দর্য্য বিষয়গত অথবা জ্ঞানগত?” অধ্যাপক এ. আর. ওয়াদিয়া, অধ্যাপক খোজা আবদুল হামিদ, অধ্যাপক ত্রিনিবাসাচারী এবং ডাঃ বি. এল্. আশ্রের জনসাধারণের জন্য বক্তৃতা দিয়াছিলেন। তাঁহাদের বক্তৃতার বিষয় ছিল বথাক্রমে (১) সমাজতত্ত্ব-দর্শনের ব্যবহারিক রূপ, (২) অষ্টা কবি ইক্বাল, (৩) ভারতের আত্মা, (৪) দর্শনশাস্ত্রের সহিত মনোবিজ্ঞানবিষয়ক সংবেষণার সম্বন্ধ।

২৩শে ডিসেম্বর অধ্যাপক এ. আর. ওয়াদিয়া মহাশয়ের সভাপতিত্বে মহাসভার এক সাধারণ অধিবেশন হয়। ইহাতে মহাসভার ভূতপূর্ব সম্পাদক ও কৃত্তী সেবক শ্রীযুক্ত সূর্যনারায়ণ শাস্ত্রী ও একজন বিশিষ্ট সভ্য শ্রীযুক্ত ই. আর. ত্রিনিবাস আয়েজারের মুহূর্ত্তে শোকপ্রকাশ করিয়া দুইটি প্রস্তাব গৃহীত হয়। অধ্যাপক শাস্ত্রী মহাশয়ের স্বতিরকার উদ্দেশ্যে এইরূপ স্থির করা হয় যে প্রত্যেক বৎসর ভারতীয় বিশ্ববিদ্যালয়সমূহের ছাত্রদের মধ্যে কোনও দার্শনিক বিষয়ে প্রবন্ধ-প্রতিযোগিতার ব্যবস্থা করা হইবে এবং এই প্রতিযোগিতার শীর্ষস্থান অধিকারীকে একটি বোগ্য পুরস্কার দেওয়া হইবে। কার্য্যকরী সমিতি বাহাতে এই উদ্দেশ্যে অর্থসংগ্রহ করেন তাহার ব্যবস্থা করা হইয়াছে।

১৯৩৪ হইতে ১৯৪৭ সাল পর্য্যন্ত মহাসভার নিম্নলিখিত কর্ম্মকর্ত্তাগণ নিৰ্ব্বাচিত হইলেন :—

কার্য্যকরী সমিতির সভাপতি—অধ্যাপক এ. আর. ওয়াদিয়া।

মুদ্রাসম্পাদক—অধ্যাপক এম্. আসলাম এবং ডাঃ টি. এম্. পি. মহাদেবন।

সহকারী সম্পাদক—অধ্যাপক শ্রীজ্যোতিষচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়।

এই বৎসর ডিসেম্বরের তৃতীয় সপ্তাহে লন্ডনে অধ্যাপক শ্রীহরিনারায়ণ শাস্ত্রী মহাশয়ের সভাপতিত্বে মহাসভার পরবর্তী অধিবেশন হইবে। নিম্নলিখিত ছইটি বিষয়ে আলোচনা হইবে বলিয়া স্থির হয় :—

(১) আত্মা এক না বহু ?

(২) চিরন্তন শাস্তি প্রতিষ্ঠার ভিত্তি কি ?

পরলোকগত অধ্যাপক এন্স. এন্স. সূর্যনারায়ণ শাস্ত্রী মহাশয়ের স্মৃতিরক্ষা

অধ্যাপক ডাঃ এন্স. রাধাকৃষ্ণন, অধ্যাপক এ. আর. ওয়াদিয়া এবং অধ্যাপক পি. এন্স. ত্রিনিবাসাচারী ভারতীয় দর্শন মহাসভার সদস্য ও দর্শনাত্মরাসী ব্যক্তিদের উদ্দেশ্যে নিম্নলিখিত বর্ণে একটি আবেদন প্রচার করিয়াছেন :—

“মহাশয়, পরলোকগত শ্রীসূর্যনারায়ণ শাস্ত্রী, এম্.এ., বি.এস্.সি. (অক্সফোর্ড), বার.-এ্যাট-ল., মহাশয় ১৯৩১ সালে ভারতীয় দর্শন মহাসভার অন্ততম সম্পাদক নির্বাচিত হইয়াছিলেন এবং প্রায় একাদশ বৎসর সেই পদে অধিষ্ঠিত ছিলেন। বাঁহারা এই তাঁহার সংস্পর্শে আসিয়াছিলেন তাঁহার তাঁহার কার্যদক্ষতা, আন্তরিকতা ও সৌজন্তে মুগ্ধ না হইয়া থাকিতে পারেন নাই। ১৯৪২ সালের ৯ই ডিসেম্বর তিনি পরলোকগমন করেন। তিনি মাত্রাজ বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপক (রীডার) ছিলেন এবং শিক্ষকতাকার্যে তাঁহার বিশেষ খ্যাতি ছিল। ভারতীয় দর্শন শাস্ত্রের কয়েকটি প্রসিদ্ধ গ্রন্থের সম্পাদনাকার্যে তাঁহার অসাধারণ বিচাবতা, বিচারশক্তি, ও দর্শনাত্মরাসের পরিচয় পাওয়া যায়। তাঁহার অকালমৃত্যুতে দর্শনশাস্ত্রের একজন অক্লান্তকর্মী সেবক অন্তহিত হইলেন।

১৯৪৩ সালের ২৯শে ডিসেম্বর তাহারে ভারতীয় দর্শন মহাসভার একটি সাধারণ অধিবেশনে অধ্যাপক শাস্ত্রী মহাশয়ের স্মৃতিরক্ষার উদ্দেশ্যে অর্থসংগ্রহ করিবার প্রস্তাব গৃহীত হয়। এই অর্থ হইতে ভারতীয় বিশ্ববিদ্যালয়সমূহের ছাত্রদের মধ্যে কোনও দার্শনিক বিষয়ে প্রবন্ধ-প্রতিযোগিতার ব্যবস্থা করা হইবে এবং এই প্রতিযোগিতায় প্রথম স্থান অধিকারীকে একটি যোগ্য পুরস্কার দেওয়া হইবে।

দর্শন মহাসভার নির্দেশে আমরা আপনাকে সূর্যনারায়ণ শাস্ত্রী স্মৃতিভাণ্ডারে মুক্তহস্তে দান করিতে অনুরোধ করিতেছি। যথোপযুক্ত পুরস্কারের ব্যবস্থা করিতে হইলে অন্যান্য ছই হাজার পাঁচ শত টাকার প্রয়োজন। আমরা আশা করি এই অর্থ সংগৃহীত হইবে। সম্ভব হইলে এই অর্থ হইতে পরলোকগত অধ্যাপক মহাশয়ের স্মৃতিরক্ষার্থ একটি পুস্তক প্রকাশ করা হইবে।

আপনার বন্ধুগণ ও পরিচিত ব্যক্তিদের মধ্যে বাঁহারা এ বিষয়ে অনুরাগী তাঁহাদের নাম আমাদের নিকট পাঠাইয়া দিলে বাঞ্ছিত হইবে।

Dr. T. M. P. Mahadevan, Secretary, Indian Philosophical Congress,
Department of Indian Philosophy, University of Madras, Triplicane P.O. Madras.

এই ঠিকানায় অর্থ পাঠাইতে হইবে। সমস্ত দানেরই বখারীতি প্রাপ্তি স্বীকার করা হইবে।

বঙ্গীয় দর্শন-পরিষদের মূল নিয়মাবলী

নাম—

১। এই পরিষদটি “বঙ্গীয় দর্শন-পত্রিকা” নামে অভিহিত হইবে।

উদ্দেশ্য—

২। বাঙলা ভাষায় প্রাচ্য ও পাশ্চাত্য দর্শনের বিচারমূলক আলোচনা, ভবিষ্যক পুস্তক ও পত্রিকা প্রকাশ এবং এতদসহস্রণ উপায় বাঙলা ভাষায় দার্শনিক চিন্তার প্রসার এই পরিষদের মূখ্য উদ্দেশ্য।

সভা—

৩। এই পরিষদে পৃষ্ঠপোষক, বিশেষ ও সাধারণ এই তিন প্রকার সভ্য গৃহীত হইবে।

৪। পৃষ্ঠপোষক, বিশেষ ও সাধারণ সভ্যের বাৎসরিক চাঁদার হার যথাক্রমে ২৫ (পঁচিশ টাকা), ১০ (দশ টাকা) ও ৪ (চারি টাকা)। ইহার পরিষদের মূখপত্র বিনামূল্যে এবং পরিষদ হইতে প্রকাশিত গ্রন্থাদি কম মূল্যে পাইবেন।

৫। বিশেষ ও সাধারণ সভ্যদের পরিষদের কার্য-নির্বাহক-সমিতির সদস্য ও সভাপতি ইত্যাদি নির্বাচনে নির্বাচিত হইবার এবং ভোট দিবার অধিকার থাকিবে।

৬। সকল প্রকার সভ্যেরই প্রথম সভ্য হইবার সময়ে পরিষদের আবেদনপত্র স্বহস্তে যথাযথভাবে পূর্ণ করিয়া সম্পাদকের নিকট দিতে হইবে।

৭। ১লা বৈশাখ হইতে পরিষদের বৎসর গণনা করা হইবে। পরিষদের সভ্যপদ ছাড়িয়া দিতে চাহিলে বৎসর আরম্ভ হইবার অন্ততঃ এক মাস পূর্বে পরিষদ-সম্পাদককে লিখিয়া জানাইতে হইবে।

কার্য-নির্বাহক-সমিতি—

৮। পরিষদের কার্যাবলী ইহার কার্য-নির্বাহক-সমিতি কর্তৃক পরিচালিত হইবে। কার্য-নির্বাহক-সমিতির সদস্যগণ প্রতি বৎসর পরিষদের বার্ষিক অধিবেশনে সভ্যগণের সম্মতিতে নির্বাচিত হইবেন।

৯। বৎসর শেষ হইবার পূর্বে কার্য-নির্বাহক-সমিতির কোন সদস্যপদ শূন্য হইলে উক্ত সমিতিই নূতন সদস্য নির্বাচন করিবেন।

১০। এই সমিতিতে সভাপতি, পরিষদ-সম্পাদক, সহ-সভাপতি, কোষাধ্যক্ষ ও সহ-সম্পাদক পদবলে সদস্য থাকিবেন। ইহার প্রত্যেকেই এবং অন্যান্য সদস্য প্রতিবৎসর পরিষদের সাধারণ বাৎসরিক অধিবেশনে নির্বাচিত হইবেন। এই সমিতি হইতেই ইহার সভাপতি নির্বাচিত হইবেন। এই সমিতিই পরিষদের আয়-ব্যয়ের হিসাব-পরীক্ষক নিযুক্ত করিবে।

১১। এই সমিতির অধিবেশনে চারিজন সদস্য উপস্থিত থাকিলেই সভার কার্য চলিবে।

১২। প্রয়োজন অনুসারে এই সমিতির অভিরিক্ত সদস্য-নির্বাচনের অধিকার থাকিবে।

অধিবেশন ও সভা—

১৩। প্রতিবৎসর নিরনিতভাবে কলিকাতায় ও ইহার সহরতলীতে বিভিন্নস্থানে পরিষদের অধিবেশন হইবে। উক্ত অধিবেশনসমূহে বাঙালীভাষার দার্শনিক প্রবন্ধাদি পাঠ ও তাহার আলোচনা এবং দর্শন-সম্বন্ধীয় বক্তৃতাাদি হইবে।

১৪। এতদ্ব্যতীত বৎসরের প্রথমে পরিষদের সাধারণ বাৎসরিক অধিবেশন হইবে। এই বাৎসরিক অধিবেশনে একাধিক সভার অয়োজন হইবে। এই সকল সভার সভ্যগণ-কর্তৃক দার্শনিক মিটার (Symposium), প্রবন্ধ-পাঠ ও তৎসম্বন্ধীয় আলোচনা প্রভৃতি হইবে।

১৫। সাধারণ বাৎসরিক অধিবেশনের স্থান ও কাল কার্য-নির্বাহক সমিতি ঠিক করিবে। সাধারণতঃ এই অধিবেশন প্রতিবৎসর বৈশাখের প্রথমার্শে হইবে।

১৬। এতদ্ব্যতীত পরিষদের অন্যান্য ১০ জন সভ্য বিশেষ কারণ দেখাইয়া লিখিয়া সম্পাদককে অনুরোধ করিলে তিনি পরিষদের সাধারণ অধিবেশন বৎসরের অন্য সময়েও আহ্বান করিতে পারেন।

১৭। বাৎসরিক অধিবেশনের একটা সভা “পল্লিচালনা সভা” (Business meeting) বলিয়া অভিহিত হইবে। ঐ সভায় পরিষদের পরিচালনা-সম্বন্ধীয় বিষয়সমূহ আলোচিত ও নির্দ্ধারিত হইবে; যথা:—(ক) পরিষদ-সম্পাদক-কর্তৃক বিগত বৎসরের বার্ষিক কার্য-বিবরণী-পাঠ; (খ) কোষাধ্যক্ষ-কর্তৃক আয়-ব্যয়ের পরীক্ষিত হিসাব পাঠ; (গ) নূতন বৎসরের জন্ম কার্য-নির্বাহক-সমিতি-গঠন; (ঘ) নূতন বৎসরের জন্ম পরিষদের সভাপতি, সহ-সভাপতি, সম্পাদক, সহ-সম্পাদক, কোষাধ্যক্ষ ও পত্রিকা-সম্পাদক-নির্বাচন; (ঙ) বিবিধ।

১৮। সম্পাদক অথবা সহ-সম্পাদক পরিষদের প্রত্যেক অধিবেশনের বিজ্ঞপ্তি বধাসময়ে এবং বাৎসরিক অধিবেশনের বিজ্ঞপ্তি অন্ততঃ ৭ দিন পূর্বে প্রত্যেক সভাকে লিখিয়া জানাইবেন; এবং পরিষদ হইতে প্রকাশিত ও সন্মিলিত পুস্তকাদির সংবাদ সভ্যদের জানাইবেন।

১৯। সভাপতির অস্থগহস্থিতিতে সহ-সভাপতি এবং সম্পাদকের অস্থগহস্থিতিতে সহ-সম্পাদক পরিষদের কার্য নির্বাহ করিবেন।

২০। পরিষদের গঠনভঙ্গের নিয়মাবলীর কোনরূপ পরিবর্তন বা পরিবর্জন করিতে হইলে তৎসম্বন্ধীয় প্রস্তাব সাধারণ বাৎসরিক অধিবেশনের অন্ততঃ ছয় মাস পূর্বে পরিষদ-সম্পাদককে লিখিয়া জানাইতে হইবে; এবং পরিষদ-সম্পাদক ঐ প্রস্তাব পরিষদের সকল প্রকার সভাকে অধিবেশনের অন্ততঃ এক মাস পূর্বে লিখিয়া জানাইবেন। এইরূপ প্রস্তাব উপস্থিত সভ্যগণের অন্যান্য জিহ্বাংশ-সংখ্যক সভ্যের সম্মতি ব্যতীত মঞ্জুর হইবে না।

মুখপত্র—

২১। “দর্শন” নামে একটি ত্রৈমাসিক পত্রিকা পরিষদের মুখপত্ররূপে প্রকাশিত হইবে। এই পত্রিকার কেবলমাত্র দর্শন-সম্বন্ধীয় প্রবন্ধাদি মুদ্রিত হইবে।

২২। পত্রিকা-সম্পাদনের জন্ম একজন সম্পাদক অথবা একটা সম্পাদকীয় সমিতি (Editorial Board) নিযুক্ত থাকিবে এবং এই সম্পাদক অথবা সম্পাদকীয় সমিতির সদস্যগণ প্রতিবৎসর কার্য-নির্বাহক-সমিতি হইতে নির্বাচিত হইবেন।

২০। এই সম্পাদকীয় সমিতি পরিষদের মূল্য ও সকল ব্যাপারে স্বাধীন কার্য পরিচালনা করিবেন।

দর্শনের নিয়মাবলী—

২৪। ‘দর্শন’ প্রতিবৎসর বৈশাখ, আশ্বিন, কার্তিক ও মাঘ এই চারি মাসে বার্ষিক চারি সংখ্যার প্রকাশিত হইবে—সাধারণতঃ মাসের ১৫ই তারিখের মধ্যেই প্রকাশিত হইবে।

২৫। দর্শন-পত্রিকার বৎসর পরিষদের বৎসরের জায় বৈশাখ হইতে গণনা করা হইবে। যিনি যে বৎসরের জন্য গ্রাহক হইবেন বা পরিষদের সভ্য (বিশেষ বা সাধারণ) থাকিবেন তিনি সেই বৎসরের পত্রিকা পাইবেন।

২৬। ‘দর্শন’র বাৎসরিক মূল্য—ডাকমাণ্ডুলসহ ৪ (চারি টাকা) ; প্রতি সংখ্যার মূল্য ১ (এক টাকা)।

২৭। ‘দর্শন’র বাৎসরিক গ্রাহক হইতে হইলে ইহার বাৎসরিক মূল্য (চারি টাকা) অগ্রিম দিতে হইবে। কোন সংখ্যা পৃথকভাবে কিনিলে ডাকমাণ্ডুলের ব্যয় গ্রাহক বহন করিবেন। পত্রিকা-সম্পাদককে লিখিলে ভি. পি. ডাক-বোনে পত্রিকা পাঠান হইবে।

২৮। ‘দর্শন’র পুরাতন সংখ্যা সম্বল হইলে বধ্যমূল্য পাওয়া যাইবে।

২৯। ‘দর্শন’র প্রবন্ধ-সমূহ যথাসম্ভব পরিষদের অধিবেশনে পঠিত প্রবন্ধ-সমূহ হইতে সংগৃহীত হইবে এবং সাধারণতঃ পরিষদের সভাগণ-কর্তৃক লিখিত প্রবন্ধাদি দর্শনে প্রকাশিত হইবে। কিন্তু পত্রিকা-সম্পাদকের ইচ্ছানুযায়ী এই নিয়মের ব্যতিক্রম হইতে পারে—অর্থাৎ পরিষদের সভ্য নহেন এমন ব্যক্তির প্রবন্ধও প্রকাশিত হইতে পারে।

৩০। ‘দর্শন’ প্রবন্ধ ছাপাইতে হইলে লেখক পরিষ্কার হস্তাকরে অথবা মুদ্রিত অক্ষরে কাগজের এক পৃষ্ঠার উহা লিখিয়া পত্রিকা-সম্পাদকের নিকট পাঠাইবেন।

৩১। প্রবন্ধ-নির্দোষনে পত্রিকা-সম্পাদকের সিদ্ধান্তই চূড়ান্ত বলিয়া মানিতে হইবে। প্রত্যাবৃত্ত প্রবন্ধ ডাক টিকিট না পাঠাইলে লেখককে কেবল পাঠান হইবে না।

৩২। ‘দর্শন’ কেবল সম্পাদকীয়-সমিতি-কর্তৃক অল্পমোদিত বিজ্ঞাপন ছাপান হইবে। বিজ্ঞাপনের টাকার হার ঐ সমিতির নির্দেশে অল্পসারে হ্রাসীকৃত হইবে।

সঙ্কলন—

৩৩। পরিষদ হইতে বাঙলাভাষার লিখিত দার্শনিক পুস্তকাদি প্রকাশিত ও সঙ্কলিত হইবে। প্রকাশের সহিত পরাবর্ণ করিয়া সম্পাদকীয়-সমিতি এই সকল সঙ্কলিত ও প্রকাশিত পুস্তকাদির মূল্য পরিষদের সভ্যদের জন্য বধ্যমূল্যে ধার্য করিয়া দিবেন।

৩৪। আবশ্যকতা অল্পসারে সম্পাদকীয়-সমিতির পরিষদের মূল্য ও সঙ্কলন-সংক্রান্ত নিয়মাবলী পরিবর্তন বা পরিবর্দ্ধন করিবার অধিকার থাকিবে।

বিশেষ দ্রষ্টব্য :—পরিষদ-কাৰ্যালয়—১২নং বিশিন পাল রোড, পোঃ কালীঘাট, কলিকাতা।

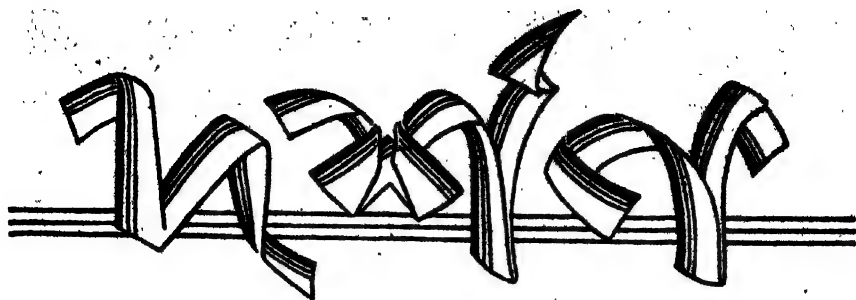
কোষাধ্যক্ষের ঠিকানা :—৫১ বি, হিন্দুস্থান পার্ক, বাগিচা, কলিকাতা।

বঙ্গীয় দর্শন-পরিষদের ১৩৫০ সালের কার্য-নির্বাহক- সমিতির সদস্যগণের নামের তালিকা

পৃষ্ঠপোষক—	ডক্টর শ্রীশ্যামপ্রসাদ মুখোপাধ্যায়, এম.এ., ডি.লিট., বার-এ্যাট্ট-ল
সভাপতি—	ডক্টর শ্রীসুরেন্দ্রনাথ দাশগুপ্ত, এম.এ., পি-এইচ. ডি., ডি. ফিল., কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়
সহকারী সভাপতি—	(১) ডক্টর শ্রীমূলকুমার মৈত্র, এম.এ., পি-এইচ. ডি., কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় (২) মহামহোপাধ্যায় শ্রীযোগেন্দ্রনাথ তর্ক-সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয় (৩) অধ্যাপক শ্রীহরিন্দাস ভট্টাচার্য, এম.এ., ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয় (৪) ডক্টর শ্রীসত্যকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায়, এম.এ., পি-এইচ. ডি., কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়
গ্রন্থ সম্পাদক—	{ অধ্যাপক শ্রীজ্যোতিষচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম.এ., আন্ততঃ্য কলেজ, কলিকাতা অধ্যাপক শ্রীকল্যাণচন্দ্র গুপ্ত, এম.এ., পি.আর. এস., রিণন কলেজ, কলিকাতা
কোষাধ্যক্ষ—	ডক্টর শ্রীসত্যীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম.এ., পি-এইচ. ডি., কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়

কার্য-নির্বাহক-সমিতির অন্যান্য সদস্য

- ১। মহামহোপাধ্যায় শ্রীবিধুশেখর ভট্টাচার্য শাস্ত্রী, কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়ের অবসরপ্রাপ্ত
আন্ততঃ্য অধ্যাপক, সংস্কৃত বিভাগ
- ২। অধ্যাপক শ্রীকোকিলেশ্বর শাস্ত্রী, এম.এ. (অবসরপ্রাপ্ত)
- ৩। অধ্যাপক শ্রীবনমালী বেদান্ততীর্থ, এম.এ. (অবসরপ্রাপ্ত)
- ৪। ডক্টর শ্রীমহেন্দ্রনাথ সরকার, এম.এ., পি-এইচ. ডি. (অবসরপ্রাপ্ত)
- ৫। ডক্টর শ্রীরাসবিহারী দাস, এম.এ., পি-এইচ. ডি., অধ্যাপক, ইণ্ডিয়ান ইনস্টিটিউট অব
ফিলজফি, অমলনের, বোম্বাই
- ৬। ডক্টর শ্রীবীরেন্দ্রমোহন দত্ত, এম.এ., পি-এইচ. ডি., অধ্যাপক, পাটনা কলেজ, পাটনা
- ৭। ডক্টর শ্রীসরোজকুমার দাস, এম.এ., পি-এইচ. ডি., কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়
- ৮। অধ্যাপক হুমায়ুন কবির, এম.এ. (অগ্ন্যন), কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়
- ৯। ডক্টর শ্রীবেণীমাধব ঝড়ুয়া, এম.এ., পি-এইচ. ডি., কলিকাতা বিশ্ববিদ্যালয়
- ১০। ডক্টর শ্রীনলিনীকান্ত ব্রহ্ম, এম.এ., পি-এইচ. ডি., অধ্যাপক, প্রেসিডেন্সী কলেজ, কলিকাতা
- ১১। ডক্টর শ্রীশিশিরকুমার মৈত্র, এম.এ., পি-এইচ. ডি., কালী হিন্দু-বিশ্ববিদ্যালয়
- ১২। ডক্টর শ্রীনরেন্দ্রনাথ সেনগুপ্ত, এম.এ., পি-এইচ. ডি., অধ্যাপক, লাক্কো বিশ্ববিদ্যালয়
- ১৩। অধ্যাপক শ্রীঅনুকূলচন্দ্র মুখোপাধ্যায়, এম.এ., এলাহাবাদ বিশ্ববিদ্যালয়
- ১৪। অধ্যাপক শ্রীনিশিকান্ত সেন, এম.এ., দিল্লী বিশ্ববিদ্যালয়
- ১৫। ডক্টর শ্রীযত্ননাথ সিংহ, এম.এ., পি-এইচ. ডি., অধ্যাপক, মীরট কলেজ, মীরট
- ১৬। ডক্টর শ্রীশৈলেশ্বর সেন, এম.এ., পি-এইচ. ডি., অত্র বিশ্ববিদ্যালয়, ওয়ালটায়ার, মাদ্রাজ
- ১৭। অধ্যাপক শ্রীজিতেন্দ্রমোহন সেন, বি.এস-সি., এম.এড. (লীডস), এফ. আর. জি. এস.,
কৃষ্ণনগর কলেজ, কৃষ্ণনগর, নদীয়া
- ১৮। অধ্যাপক শ্রীরূপনারায়ণ চক্রবর্তী, এম.এ. (সহকারী অধ্যাপক, নয়সিংহ দত্ত কলেজ, হাওড়া)
- ১৯। অধ্যাপক শ্রীসুবোধকুমার দে, এম.এ., ঝট্টা চার্চ কলেজ, কলিকাতা
- ২০। অধ্যাপক শ্রীকালিদাস ভট্টাচার্য, এম.এ., বিভাগাগর কলেজ, কলিকাতা
- ২১। অধ্যাপক শ্রীঅবনীমোহন রায়, এম.এ., সিটি কলেজ, কলিকাতা
- ২২। অধ্যাপক শ্রীসুরেন্দ্রনাথ গোষাঈ, এম.এ., বঙ্গবাসী কলেজ, কলিকাতা



বঙ্গীয় দর্শন পরিষদের মুখপত্র

(ত্রৈমাসিক পত্রিকা)

সম্পাদকীয় সমিতি

ডক্টর শ্রীসতীশচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়, এম.এ., পি-এচ.ডি.

(প্রধান সম্পাদক)

ডক্টর শ্রীরাসবিহারী দাস, এম.এ., পি-এচ.ডি.

ডক্টর শ্রীধীরেন্দ্রমোহন দত্ত, এম.এ., পি-এচ.ডি.

লেক্টেন্যান্ট জ্যোতিশচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম.এ.

শ্রীকল্যাণচন্দ্র গুপ্ত, এম.এ.

মূল্য ২/-

বার্ষিক মূল্য (ডাকমাণ্ডুল সহ) ৪/-

দর্শন কাৰ্য্যালয় :- ১২ নং বিপিন পাল রোড, পোঃ কালীঘাট, কলিকাতা

‘দর্শন’ পত্রিকার কয়েকটি নিয়ম

১। ‘দর্শন’ পত্রিকার বৎসর পরিষদের বৎসরের জ্ঞায় বৈশাখ হইতে গণনা করা হইবে। যিনি যে বৎসরের জ্ঞায় গ্রাহক হইবেন বা পরিষদের সভ্য (বিশেষ বা সাধারণ) থাকিবেন তিনি সেই বৎসরের পত্রিকা পাইবেন।

২। ‘দর্শন’র বাৎসরিক মূল্য (ডাকমাস্তুলসহ) ৪ (চারি টাকা); প্রতী সংখ্যার মূল্য ১ (এক টাকা)।

৩। ‘দর্শন’র বাৎসরিক গ্রাহক হইতে হইলে ইহার বাৎসরিক মূল্য (চারি টাকা) অগ্রিষ দিতে হইবে। তাহা না দিয়া কেহ কোন সংখ্যা কিনিলে ডাকমাস্তুল-ব্যয় তিনি বহন করিবেন। পত্রিকা-সম্পাদককে লিখিলে ভি. পি. ডাক-যোগে পত্রিকা পাঠান হইবে।

বিশেষ দ্রষ্টব্য।—বঙ্গীয় দর্শন পরিষৎ সম্বন্ধে জ্ঞাতব্য বিষয়ের জ্ঞাত নিম্ন ঠিকানায় পত্র দিতে হইবে :—

শ্রীজ্যোতিষচন্দ্র বন্দ্যোপাধ্যায়, এম.এ.

১২, বিপিন পাল রোড, পোঃ কালীঘাট, কলিকাতা।

নীতিবিজ্ঞান

অধ্যাপক ত্রীশ্বরেশচন্দ্র দত্ত, এম. এ.

নৈতিকবোধের স্বরূপ

১। নৈতিকবোধের উপাদান—চরিত্রের উৎকর্ষাপকর্ষবিচার, সদসদাচরণের ভেদজ্ঞান ও তৎসম্বন্ধে নিন্দাপ্রশংসা, মন্দকর্ম করিয়া অশুভাশংকা এবং সংকার্যের ফলে আত্মতৃপ্তি, কর্তব্যবুদ্ধি ও দায়িত্ববোধ প্রভৃতি যাবতীয় নৈতিক মনোভাবকে আমরা নৈতিকবোধে এই সাধারণ নামে অভিহিত করিতে পারি। এক কথায় বলিতে গেলে চরিত্র বা আচরণের দোষগুণ-সম্বন্ধে বোধ বা চেতনাই নৈতিক বোধ। এই বোধ অত্যন্ত সকল প্রকার বোধ হইতে স্বতন্ত্র এক বিশিষ্টধরণের বোধ।

নৈতিকবোধের ত্রিবিধ
উপাদান—জ্ঞানাত্মক,
বেদনাত্মক ও বাসনাত্মক।

ইহা এক মৌলিক অশুভূতি। ইহা বস্তুতঃ অবিভাজ্য হইলেও নৈয়ারিক বিশ্লেষণের অযোগ্য নহে। একটা সমতল ক্ষেত্রে ভালিয়া তাহার দৈর্ঘ্য হইতে প্রস্থকে পৃথক্ করা যায় না সত্য, তথাপি সমতল ক্ষেত্রের এই দুইটা ধর্মকে পৃথক্ করিয়া দেখা মোটেই অসম্ভব নহে। বরং সমতল ক্ষেত্রে বৃত্তিতে হইলে উহার এই দুইটা দিক পৃথক্ করিয়া দেখাই আবশ্যক। তদ্রূপ নৈতিকবোধের বৈশিষ্ট্য হৃদয়ঙ্গম করিতে হইলে উহার বিভিন্ন দিকগুলি পৃথক্ করিয়া দেখা বা উহার বিশ্লেষণ করা আবশ্যক। নৈতিকবোধের বিশ্লেষণ করিলে আমরা উহার ত্রিবিধ উপাদান দেখিতে পাই :—
(ক) জ্ঞানাত্মক উপাদান, (খ) বেদনাত্মক উপাদান ও (গ) বাসনাত্মক উপাদান। অর্থাৎ এই বোধের মধ্যে আছে একটা জ্ঞানের দিক, একটা হৃদয়ঙ্গমভূতির দিক ও একটা ইচ্ছার দিক।

(ক) জ্ঞানাত্মক উপাদান—নৈতিকবোধের জ্ঞানের দিকে প্রথমেই দেখিতে পাই, ইহাতে আছে কোন্ আচরণ ভাল, কোন্ আচরণ মন্দ এই বিষয়ে জ্ঞান। স্মৃতিতক্ অঙ্গদান, পীড়িতকে ঔষধদান, স্বর্গকে বিজ্ঞানান, সত্যভাষণ, ক্রোধদমন, লোভবর্জন, ইন্দ্রিয়-সংযম এই সকল কাজ ভাল, এইরূপ জ্ঞান নৈতিকবোধের অন্তর্ভুক্ত। পক্ষান্তরে হুর্দলকে পীড়া দেওয়া, চুরি করা, মিথ্যা বলা, প্রতারণা করা, ভোগবিলাসে গা ঢালিয়া দেওয়া এই সকল আচরণ মন্দ ইহা জানাও

জ্ঞানাত্মক উপাদানে পাই :

(১) আচরণ-বিষয়ের
ভাল-মন্দ-জ্ঞান,

নৈতিকবোধের অঙ্গ।

কিন্তু নীতিজ্ঞান কেবল বিশেষ বিশেষ আচরণ ভাল কি মন্দ ইহা জানাই নয়, ইহা প্রধানতঃ ভাল-মন্দ-সম্বন্ধে কতকগুলি সাধারণ নিয়মের জ্ঞান। রাম শ্রামের টাকা চুরি করিয়াছে, এই

(২) নৈতিকবিধিসমূহের
জ্ঞান,

কাজটা অজায় হইয়াছে ইহা জানা বা হরি দ্বার্ডকের সময়ে বহু হুঃখলোককে
অন্নদান করিয়াছে, তাহার এই আচরণটা প্রশংসনীয় ইহা অবগত হওয়া

নীতিজ্ঞান সন্দেহ নাই। কিন্তু নীতিজ্ঞান মূখ্যতঃ কতকগুলি সার্বজনীন

শাস্ত চারিত্রিক বিধির জ্ঞান। এমন কতকগুলি সর্ববাদিসম্মত নিয়ম বা নীতি আছে বাহ্যিক
সকলকালের সকলদেশের সজ্জনগণ নিজেদের জীবন নিয়ন্ত্রিত করিয়া থাকেন, বাহ্যিক
চরিত্র বা আচরণ নীতি বা নিয়মিত হইয়া থাকে। জাগ্রত ও কর্ষিত নৈতিকবোধ এই সকল নিয়ম
বা নীতি-সম্বন্ধে অবশ্যই অবহিত থাকিবে। এখানে এরূপ গুঢ়কতক নিয়মের উল্লেখ করা
যাইতেছে :—

(১) সদা সত্যকথা বলা উচিত।

(২) পরের দ্রব্য অপহরণ করা অমুচিত।

(৩) জীবহিংসা করা উচিত নহে।

(৪) পরোপকার করা কর্তব্য।

(৫) পরপীড়ন সর্বথা বর্জনীয়।

আবার নৈতিক বিধিসমূহের জ্ঞানই নীতিজ্ঞানের চরম সীমা নির্দেশ করে না। বিশেষ
বিশেষ স্থলে প্রচলিত বিধি লঙ্ঘন করাই আমাদের কর্তব্য হইয়া দাঁড়ায়। সুখীজনের মার্জিত
বিবেক উহাই অনুমোদন করে। মহাভারতে * একটা সুন্দর আখ্যায়িকা

(৩) নৈতিক বিচার ও
চরম লঙ্ঘনের জ্ঞান।

আছে। অর্জুন প্রতিজ্ঞা করিয়া বসিয়াছেন। যে তাঁহাকে গান্ধীব ত্যাগ
করিতে বলিবে তিনি তাহার শিরশ্ছেদ করিবেন। একদিন দৈবক্রমে

উত্তেজনার মুখে দুর্ভিত্তির তাঁহাকে গান্ধীব পরিত্যাগ করিতে আদেশ করিলেন। সত্য বটে ধর্ম্মরাজ
তাঁহার প্রাণতুল্য কোঠসহোদর, কিন্তু সত্যনিষ্ঠা কত্রিরের প্রাণাপেক্ষাও প্রিয়। সুতরাং অর্জুন
সেই মুহূর্ত্তে একটা কাণ্ড করিয়া বসিতেন সন্দেহ নাই। সৌভাগ্যবশতঃ শ্রীকৃষ্ণ উপস্থিত ছিলেন,
তিনি বাধা দিয়া বলিলেন, “তুমি বাহাকে সত্য বল তাহা সত্য নয়, এ বিষয়ে একটা গল্প শোন।
এক পথিক দস্যুর হাতে পড়িয়া দোড়িয়া পলাইতেছিল। দস্যু খানিকটা শিছনে পড়িয়া বাওরাতে
উহাকে দেখিতে না পাইয়া পথে একটা ভাপস ব্রাহ্মণকে প্রেরণ করিল। সেই ব্রাহ্মণ ছিলেন
সত্যব্রতী, তিনি পলায়মান পথিককে দেখিয়াছিলেন এবং সত্যের অহুরোধে দস্যুকে বিশদ পথিকের
সন্ধান দিয়া তাহার বধের হেতু হইলেন। এই ভাণকথিত সত্যনিষ্ঠার জন্ত ব্রাহ্মণ নিরপরাধী
হইলেন।” অর্জুনের জ্ঞানচক্ষু উন্মীলিত হইল, তিনি নিরস্ত হইলেন। সুতরাং “সদা সত্য কহিরে”
এই সাধারণ বিধি সর্বত্র প্রযোজ্য নহে। স্থলত্রিশেষে ইহা যত্নের নৈতিক কল্যাণের পরিপন্থীও
হইতে পারে, তখনই উহা পরিত্যাজ্য। বিধিনিবেধের উপযোগিতা আপেক্ষিক। মহত্তর কল্যাণের
উপায়স্বরূপ বলিয়াই বিধির আদর, কদাচ তাহার অন্তরায় হইলেই বিধি বর্জনীয়। এরূপ ব্যতিক্রমের
ক্ষেত্র বিরল হইলেও তাহার একান্ত অভাব নাই। অতএব প্রশ্ন উঠে, যানবৈর চরম কল্যাণ কি ?

ধা তাহার পরম পূর্বস্বার্থ কি? অথবা বাহুয়ের আচরণের চরম লক্ষ্য কি হওয়া উচিত? উত্তর বহুবিধ। কেহ বলেন, উহা সুখ; কেহ বলেন, উহা পূর্ণতা; কেহ বা বলেন অস্তিত্ব। এই বিচারও নৈতিকজ্ঞানের অন্তর্ভুক্ত। পরিপূর্ণ সমুদ্র নৈতিক দৃষ্টি বিধিজ্ঞানের উর্দ্ধে প্রসারিত। কর্তৃত্ব নৈতিকবোধ চরম কল্যাণের সন্ধানে নিরত।

(খ) বেদনাস্বাক উপাদান—জানার দিক ছাড়া নৈতিকবোধে একটা হৃদয়ানুভূতির দিকও আছে। হৃদয় কর্তব্যসম্পাদনে এক প্রকার আত্মপ্রসাদ লাভ হয়। অত্ৰকে উহা করিতে দেখিলেও আমরা প্রশংসামুখর হইয়া উঠি। যহাি দেবেত্রনাথ এক প্রকার সৰ্বস্বাস্ত নিলাপ্রশংসা, আত্মতুষ্টি ও অনুশোচনা ইত্যাদি। হইয়া পিতৃশ্রুণ শোধ করিয়াছিলেন। উত্তমর্গগণের আইনগত দাবী ছিল না, কিন্তু তাঁহার আগ্রহ বিবেকের দাবী মিটাইবার অস্ত্র তিনি ভোগৈখ্য বিসর্জন দিলেন। এই কাহিনী প্রবণে আমাদের প্রশংসামুখ ও প্রদ্রাবিত হৃদয় স্বতঃই উচ্ছসিত হইয়া উঠে। পক্ষান্তরে হৃদয়ের অনুষ্ঠানে আমাদের হৃদয় অনুশোচনার ভাষাক্রান্ত হয়। অস্ত্রের হৃদ্য দর্শন করিলেও আমরা নিন্দা করি, ক্রোশানুভব করি ও ঘৃণাবোধ করি। ঐতিহাসিক তৈমুরলজ ও চাঙ্গি খাঁ বা আধুনিক যুদ্ধরত রাষ্ট্রনেতাদের ও তদনুচরবর্গের নৃশংসতার কাহিনী প্রবণে আমাদের হৃদয় দুঃখে ঘৃণায় ও নিফলক্রোধে জর্জরিত হয়। এবংবিধ নানাপ্রকার আবেগ বা বেদনা নৈতিকবোধের অবিচ্ছেদ্য অঙ্গ।

(গ) বাসনাস্বাক উপাদান—জ্ঞান ও বেদনা ব্যতীত ইচ্ছাও নৈতিকবোধের উপাদান। ইচ্ছা বা কর্মপ্রেরণা উহার অন্তর্নিহিত অঙ্গ। নৈতিকবোধ একটা নিষ্ক্রিয় চেতনামাত্র নহে। কর্মের ভাগ্যমজ্ঞান ও তজ্জনিত নিলাপ্রশংসাদি হৃদয়ানুভূতি সর্বদাই তদনুরূপ বাসনা ও কর্মপ্রেরণা যোগাইয়া থাকে। আমি যে কাজ ভাল বলিয়া জানি এবং বাহার প্রশংসা করি, আবশ্রুক হইলে আমি নিজেও স্বেচ্ছায় ঐ কাজ করিব; এবং যে কর্ম নিন্দনীয় বলিয়া জানি উহা সর্বথা বর্জন করিব। সুস্থ নৈতিকবোধের ইহাই নিয়ম। ইহার ব্যতিক্রম দুই কারণে হইতে পারে, কপটতা ও মানসিক বিকৃতি। যদি কেহ প্রকাশ্যভাবে পুনঃপুনঃ পরস্পারহরণের নিন্দা করিয়াও সুযোগ পাওয়ারাত্র সরকারী লক্ষ টাকার তহবিলও আত্মসাৎ করিতে ইতস্ততঃ না করে, তবে বুঝিতে হইবে তাহার চৌখের নিন্দা নিত্যই যৌথিক ও ক্রিয়। ইহা অসংকার্য এই জ্ঞান বস্তুতঃ তাহার হয় নাই এবং ইহার প্রতি বিকারও তাহার হৃদয়ে সত্যই জন্মে নাই। সুতরাং উহা বর্জনের ইচ্ছাও হয় নাই। এই স্থলে কপটতাহেতু দৃষ্টান্ত: উল্লিখিত নিয়মের ব্যতিক্রম ঘটিলেও উহা প্রকৃত ব্যতিক্রম নহে। এক্ষণে আর এক ধরণের ব্যতিক্রমের কথা বলিব। কখনও আমরা দেখিতে পাই যে সবাচ্চলচ্চিত্রের দর্শক অভিনয়ে দরিদ্রের লাঞ্ছনা দেখিয়া অবিরল অশ্রুপাত করিতেছে। কিন্তু রক্তালয়ের বাহিরে তাহারই গৃহপার্শ্বে দুঃস্থলোকের আর্তিনাদে কর্ণপাতও করিতেছে না। উপস্তাসপার্শ্বে যে ব্যক্তি নায়ক বা নায়িকার প্রতি অস্ত্রায় অনুষ্ঠিত হইতে দেখিয়া ক্রোধে কোপে জ্বলিতেছে, সংসারক্ষেত্রে হয় ত সেই ব্যক্তি অবিকল সেইরূপ অস্ত্রায় আচরণ অমানবদনে করিয়া বাইতেছে। এইরূপ অসামঞ্জস্য নৈতিকবোধের বিকৃতি। বিবেকানুযোজিত কর্মের অনুষ্ঠান অভ্যাস না করিলে ক্রমে ইচ্ছাশক্তি দুর্বল হয় ও কর্মবিমুখ ভাবালুতা প্রভুর পাইয়া চরিত্রকে বিকল করে।

নৈতিকবোধের সার দারিদ্রবোধ, এবং এই দারিদ্র কৰ্মসম্বন্ধীয়, ইহাতে কণ্ঠেরই ইঙ্গিত আছে। কৰ্মবিবৃদ্ধ নীতিজ্ঞান ও নৈতিক ভাবপ্রবণতা নিভাতই অর্থহীন ও নিষ্ফল। সুস্থ নৈতিকবোধে জ্ঞান, বেদনা ও কৰ্মপ্রবণতা বা ইচ্ছা তিন অঙ্গই সুসমঞ্জসভাবে বিস্তারিত।

২। ভালমন্দ, সজ্ঞতাঃসজ্ঞত *—আমরা এখন নীতিবিজ্ঞানের মূলীভূত কয়েকটা শব্দ বা প্রত্যয়ের অর্থবিচার করিব। ভাল ও মন্দ, সজ্ঞত ও অসজ্ঞত এই উভয় শব্দগুণ নৈতিকবিচারে এক মুখ্যস্থান অধিকার করিয়া রহিয়াছে। কিন্তু একটু অসুধাবন করিলেই ভুল বাইবে যে প্রথম শব্দগুণের অর্থ অধিকতর ব্যাপক এবং ঐ দুইটা শব্দ অনৈতিক বস্তুর প্রতিও প্রযোজ্য। আমরা শুধু মানুষের সজ্ঞত আচরণকেই (যথা পরোপকার করা, সত্যকথা বলা ইত্যাদি) ভাল বলি না, এবং শুধু তাহার অসজ্ঞত আচরণকেই (যথা, মিথ্যা বলা, পরগীড়ন করা ইত্যাদি) মন্দ বলি না। পরন্তু আমরা পূর্ণিমা রজনীকে ভাল, অমানিশাকে মন্দ, শরৎকালকে ভাল, বর্ষাঋতুকে মন্দ, মিষ্ট আমকে ভাল, টক আমকে মন্দ, এবং এইরূপ ফল ফুল, খাড়াপানীর, বস্ত্র অলঙ্কার ইত্যাদি বাবতীয় বস্তুকে রুচি অনুসারে ভাল কি মন্দ বলিয়া বর্ণনা করিয়া থাকি। এই শেষোক্ত পর্যায়ে যাহা কিছু আমাদের কোনও আকাঙ্ক্ষা বা প্রয়োজন মিটায় তাহাই ভাল, আর যাহা তাহা করে না তাহাই মন্দ। বলা বাহুল্য এই শেষোক্ত অর্থ অনৈতিক বা নীতিবিজ্ঞানের গণ্যবিহীন।

অপর শব্দ দুইটা, সজ্ঞত ও অসজ্ঞত সম্পূর্ণরূপে নৈতিকগুণবাচক। মানুষের আচরণ বা কার্যের সম্পর্কেই যাত্রা এগুলির ব্যবহার হইয়া থাকে। অল্প কোনও অনৈতিক বস্তু বা বিষয়ের সম্পর্কে ইহাদের প্রয়োগ নাই। শুধু তাহাই নহে, নৈতিক গণ্যের ভিত্তরেও ‘সজ্ঞতাসজ্ঞত’ের অর্থবিচার। ‘ভালমন্দ’ বা ‘সদসৎ’ শব্দগুলির অর্থ ‘সজ্ঞতাসজ্ঞত’ অপেক্ষা ব্যাপকতর। প্রথমোক্ত শব্দগুলি নৈতিক কর্ত্তা ও কৰ্ম, স্বভাব ও আচরণ উভয়ের প্রতিই প্রযুক্ত হইয়া থাকে, কিন্তু শেষোক্ত শব্দগুণ শুধু কৰ্ম বা আচরণের প্রতিই প্রযোজ্য। আমরা একদিকে ভালমন্দকে,

* ইংরেজী নীতিবিজ্ঞানের ভাষার মুখ্য নৈতিক শব্দ—good and bad, right and wrong. ইংরেজী good badএর যথার্থ বাংলা প্রতিশব্দ ভাল মন্দ। উভয় শব্দগুণের অর্থ সমান ব্যাপক এবং উভয়েরই নৈতিক ও অনৈতিক দ্বিধি প্রয়োগ আছে। আমার good শব্দের বিশেষ প্রয়োগ আছে, তখন অর্থ হয় হিত, মঙ্গল বা কল্যাণ এবং তাহার প্রতিযোগী শব্দ হয় evil। চলিত বাংলার good and evil এর প্রতিশব্দ হিসাবেও ভাল মন্দ বেশ খাটে।

ইংরেজী right and wrongএর প্রতিশব্দ হিসাবে আমরা ‘সজ্ঞত’ ও ‘অসজ্ঞত’ শব্দদ্বয় ব্যবহার করিলাম। এই বাংলা শব্দদ্বয়ের অনৈতিক প্রয়োগ নাই বলিলেই হয়। কিন্তু উক্ত ইংরেজী শব্দদ্বয় গণিত ইত্যাদিতে শুদ্ধ ও অশুদ্ধ এই অনৈতিক অর্থেও যথেষ্ট ব্যবহৃত হয়। বৈধ ও অবৈধ প্রায় সমার্থক। তবে বিধি বিধি, রাষ্ট্রবিধি ও নৈতিকবিধি। প্রচলিত বাংলায় রাষ্ট্রবিধি বা আইন সম্পর্কে এগুলির ব্যবহার আছে, যথা, অবৈধজনতা। এখানে অবৈধ=বেআইনী, নীতিবিরুদ্ধ নহে। বাংলা সং অসৎ শব্দগুণ নিছক নৈতিক অর্থভোক্তক, সুতরাং ব্যবহারিত এবং তদ্রূপিত good-bad, ভালমন্দ ইহাতেও নীতিবিজ্ঞানের অধিকতর উপযোগী। অবশ্য সংস্কৃতদর্শনে এই শব্দদ্বয় অতিদূরীণ ও অতিদূরীন এই অনৈতিক, তাত্ত্বিক অর্থে ব্যবহৃত হয়, কিন্তু বাংলার তাহা প্রায় হয় না। আমরা এই বিতৃত শব্দবিচার করিলাম শুধু নীতিবিজ্ঞানের বিষয়বস্তু স্পষ্ট করিয়া বুঝাইবার জন্য। নতুবা সকল দেশের ভাষায় প্রায় সকল শব্দই একাধিক অর্থ প্রযুক্ত হয়। প্রয়োগস্থল লক্ষ্য করিলে আর অর্থসম্বন্ধে কোনও সন্দেহ থাকে না। অতএব আমরা শুধু এইরূপ দ্রবণ রাখিয়া উল্লিখিত যে কোনও শব্দ আবশ্যিকমত ব্যবহার করিতে পারি।

মঙ্গলোক, সজ্জন, অসজ্জন, সংস্কার, অসংস্কৃত ইত্যাদি ও অন্তর্দিকে ভালকর্ম, মন্দব্যবহার, সংস্কার, অসংস্কার ইত্যাদি কথা বলিয়া থাকি। কিন্তু সজ্জন আচরণই বলি, সজ্জন লোক বলি না, অসজ্জন কাঁধই বলি, অসজ্জন ব্যক্তি কখনও বলি না। আর এক কথা এই যে ‘সজ্জাত’ শব্দগুলোর মধ্যে নৈতিক বিধির ইঙ্গিত আছে। ‘সজ্জত’ বিধিসম্মত এবং ‘অসজ্জত’ বিধিবিহীন বুঝায়।

৩। পরমকল্যাণ বা নিঃশ্রেয়স—* নৈতিকবোধের জ্ঞানাত্মক অংশে বা জ্ঞানারদিকে মানবের পরমকল্যাণের জ্ঞানও নিহিত আছে, ইহা আমরা পূর্বে প্রদর্শন করিয়াছি। এখন এই

পরমকল্যাণের অর্থ আরও স্পষ্ট করিয়া বলিতে চেষ্টা করিব। কল্যাণ, মঙ্গল, হিত, ইষ্ট এই সকল শব্দ সমার্থক। এখন এই কল্যাণ কি বস্তু? কল্যাণ ও বাসনা।

ইহার সহজ উত্তর, মানুষ যাহা চায়, তাহাই তাহার কল্যাণ। যাহা তাহার বাঞ্ছিত তাহাই তাহার ইষ্ট। ইষ্ট শব্দের ধাতুগত অর্থ ঈপ্সিত। কিন্তু এই উত্তর কি একটা হেঁয়ালী নয়? দম্ভ্য পরধন-লুণ্ঠন কামনা করে বলিয়া উহাই কি তাহার কল্যাণ? সুতরাং উল্লিখিত উত্তরের বিস্তৃত ব্যাখ্যা প্রয়োজন। বাসনার বস্তুনিচয়ের মধ্যেই আমাদের ইষ্টকে খুঁজিয়া পাইতে হইবে, তাহা সত্য হইলেও বাঞ্ছিত বস্তুমাত্রই আমাদের ইষ্ট বা কল্যাণ নহে। বিবেক বা নৈতিক বিচারবুদ্ধির আলোকে বহু উদগ্রলালসাকে অনিষ্ট বা অকল্যাণের হেতু জানিয়া আমরা বর্জন করিতে বাধ্য হই। কল্যাণ শুধু অভিলষিত নহে, ইহা বিশেষরূপে অভিলষিত, বিবেকানুমোদিত হইয়া অভিলষিত। সুতরাং ইহা শুধু বাঞ্ছিত নহে, ইহা বাঞ্ছনীয়। পূর্বোক্ত দম্ভ্যর মধ্যে ব্যক্তিগত স্বত্ব বা অধিকারের মধ্যাদারকার বাসনাও রহিয়াছে এরূপ আমরা কল্পনা করিতে পারি, এবং তাহার প্রস্তুত বিবেক জাগ্রত হইলে লুণ্ঠন অপেক্ষা স্বত্বের মধ্যাদারকাই শ্রেষ্ঠতর মনে করিবে এরূপ অনুমান করিতে পারি। অতএব লুণ্ঠন তাহার বাঞ্ছিত হইলেও বাঞ্ছনীয় নহে, সুতরাং তাহার ইষ্ট বা কল্যাণ নহে, ইহা আমরা অনায়াসে বলিতে পারি।

অভিলষিত বস্তু ও কল্যাণ, এই উভয়ার্থ বহন করিয়া ইষ্ট শব্দ চরিত্রবিজ্ঞানের এক জটিল সমস্তার উপর আলোকসম্পাত করে। সকল দেশেই কঠোর নীতিশাস্ত্র বাসনা ও কল্যাণের মধ্যে,

প্রেরণ ও শ্রেয়ের মধ্যে এক দুর্লভ্য ব্যবধানের সৃষ্টি করিয়াছে। বাসনা ইষ্টশব্দ-সাহায্যে বাসনা ও কল্যাণের সমন্বয়-সাধন। নিঃশূল না হইলে কল্যাণসাধন অসম্ভব, শ্রেয়োলাভ করিতে হইলে প্রেরণক বর্জন করিতে হইবে, এবং বিধি ধারণা বহুলপ্রচলিত†। কিন্তু ইষ্টশব্দের অর্থ অনুধাবন করিয়া আমরা বুঝিতে সমর্থ হইয়াছি যে এরূপ ধারণা অতিরঞ্জিত ও

* ইহার ইংরেজী প্রতিশব্দ ‘The highest good’। এখানে ‘good’ শব্দ ‘bad’ এর প্রতিযোগী বিশেষণ পদ নহে, ইহা ‘evil’ এর প্রতিযোগী বিশেষত্বপন; এবং ইহার অর্থ হিত, মঙ্গল বা কল্যাণ; বলা, The good of the people। ‘নিঃশ্রেয়স’ শব্দ প্রাচীন নরমে শোক অর্থে রূঢ়। কিন্তু এখানে বৌদ্ধিক অর্থে ব্যবহৃত হইল; অর্থাৎ বাহ্য হইতে জ্ঞেয় বা অধিকতর মঙ্গল আর নাই, তাহাই নিঃশ্রেয়স।

† শ্রীমন্তগবদগীতার কামনামাত্রকেই শত্রু বলিয়া বর্ণনা করা হইয়াছে, বলা, “জহি শত্রুং মহাবাহো কামরূপং হরাজ্জন্ম”। গ্রীক দার্শনিক প্লাটোর (Plato) নরমে বিবেক (Reason) ও প্রবৃত্তির (Passion) শব্দ সুবিধিত। জার্মেন দার্শনিক কান্ট (Kant) কর্তব্য-সম্পাদনে অহুরাগের মিশ্রণ অনুমোদন করেন না।

একদেশদর্শিতাযোগে ছুটে। বাসনার বস্তু বিবেকান্বিত না হইলে কল্যাণ বা ইষ্ট বলিয়া পরিগণিত হয় না ইহা যেমন সত্য, বাসনাই কল্যাণের মূল উৎস ইহাও তেমনই সত্য।

আমাদের বিবেক বা বিচারবুদ্ধি সকল কামনাকে সমান মূল্যদান করে না। দৈহিক বিলাসবাসনা হইতে জ্ঞাননিপাশাকে আমরা প্রেম: মনে করি, যশোলিপ্সার চেয়ে দেশহিতৈষণাকে

বাসনাসমূহের মূল্যের
তারতম্য।

উচ্চস্থান দেই, অর্থলালসা হইতে বিজ্ঞানানুসঙ্গকে অধিকতর মর্যাদাদান করি। বাসনাসমূহের মধ্যে এইরূপ মূল্যের তারতম্য বা উচ্চনীচত্বের সুস্পষ্ট। যখন বিভিন্নমূল্যের দুইটা বাসনার মধ্যে এরূপ বন্দ উপস্থিত

হয় যে একটি বর্জন না করিয়া অষ্টটি গ্রহণ করা সম্ভব হয় না, তখন উচ্চতর বাসনার বস্তু আমাদের বাঞ্ছনীয় বা ইষ্ট ও হীনতর বাসনার বস্তু অবাঞ্ছনীয় বা অনিষ্ট। সাধারণতঃ এরূপ বন্দস্থলে আসন্ন পরীক্ষার সম্মুখীন পরীক্ষার্থীর পক্ষে পাঠাভ্যাস ইষ্ট. সবাচ্চিত্র-দর্শন অনিষ্ট। এইখানে

আমরা মনোবিজ্ঞানের গণ্ডী অতিক্রম করিয়া নীতিবিজ্ঞানের রাজ্যে প্রবেশ করি। কোনও বস্তু

আমাদের বাঞ্ছিত, ইহা আমাদের মনোরাজ্যের প্রাকৃতিক ঘটনা, এবং এই বাসনা মনোবিজ্ঞানের ও
কল্যাণ নীতিবিজ্ঞানের কথা। ঘটনা মূল্যনিরপেক্ষ। কিন্তু কোনও বস্তু আমাদের বাঞ্ছনীয়, এই কথা

বস্তুটার মূল্যজ্ঞাপক, ইহা নীতিবিজ্ঞানের ভাষা। বাহা বাঞ্ছা করার যোগ্য বা বাঞ্ছা করা উচিত তাহা বাঞ্ছনীয়। 'উচিত' 'অনুচিত' এগুলি নীতিবিজ্ঞানের কথা।

আমরা পূর্বে বলিয়াছি, মানুষ বাহা চায় তাহাই তাহার ইষ্ট বা কল্যাণ। উপরোক্ত আলোচনার ফলে এখন আমরা আমাদের বক্তব্য আরও স্পষ্ট করিয়া বলিতে পারি, মানুষ বাহা

চাওয়ার যোগ্য মনে করিয়া চায়, তাহাই তাহার কল্যাণ। বাহা বাঞ্ছনীয় তাহাই কল্যাণ

বাহা যুগপৎ বাঞ্ছিত ও বাঞ্ছনীয় তাহাই ইষ্ট। অনিষ্ট বাঞ্ছিত হইলেও বাঞ্ছনীয় নহে।

কল্যাণ-সম্বন্ধে দুইটা কথা বিশেষ প্রশিধানযোগ্য। প্রথমতঃ কল্যাণসমূহের মধ্যে মূল্যের তারতম্য : একটি অপেক্ষা আর একটি শ্রেষ্ঠতর, তৃতীয় একটি তদপেক্ষাও শ্রেষ্ঠতর, উহাদের মধ্যে

এইরূপ পারস্পর্য আছে। দ্বিতীয়তঃ সেইহেতুই কল্যাণ অকল্যাণ শব্দগুলি সর্বদাই আপেক্ষিক অর্থে প্রযুক্ত হয়। বাহাকে এখন আমরা কল্যাণ বলিতেছি, যখনই উহা মহত্তর কল্যাণলাভের পরিণতী হইবে, তখনই

কল্যাণসমূহের স্তরভেদ ও
কল্যাণমাত্রেরই আপেক্ষিকতা

উহাকে অকল্যাণ বলিব। ভোজনেন্দ্ৰিয়া স্বভাবদত্ত বাসনা, তাহা পূর্ণ করিবার জন্ত খাদ্যগ্রহণ কল্যাণ।

কিন্তু যখন উহা শ্রেষ্ঠতর বাসনা আরোগ্যলাভাকাজকার অন্তরায় হয়, অর্থাৎ আহারে যখন দেহের স্বাস্থ্য বিপন্ন হয়, তখন উহা অকল্যাণ। চলচ্চিত্রদর্শনে চিত্রবিনোদন সাধারণতঃ কল্যাণ, ইহা

নিঃসংশয়। কিন্তু পরীক্ষার্থীর পক্ষে আসন্ন পরীক্ষার জন্ত নির্দিষ্ট পাঠ ত্যাগ করিয়া চিত্রালয়ে গমন অকল্যাণ। আবার এই পাঠাভ্যাস বা বিজ্ঞানজ্ঞান সাধারণতঃ কল্যাণ হইলেও অবস্থাবিশেষে

অর্থাৎ যখন উহা উচ্চতর কল্যাণের অন্তরায় হয় তখন উহা অকল্যাণ। দেশ যখন শত্রুদ্বারা আক্রান্ত, স্বজাতির সেই সঙ্কটমুহুর্তে স্বাধীনতা-সংগ্রামে আত্মাহুতির আহ্বান অগ্রাহ্য করিয়া পাঠ্যপুথি

জাকড়াইয়া থাকাই অকল্যাণ।

সুতরাং সাধারণতঃ আমরা বাহাকে কল্যাণ বলি তাহার এই অনর্নিহিত আপেক্ষিকতাই এখন একটি নিরপেক্ষ পরমকল্যাণের ইঙ্গিত বহন করে, বাহা সকল অবস্থায় সকল সময়েই কল্যাণ,

এক বাহ্যিক কল্যাণ আর কিছু নাই। * ইহা নিঃশ্রেয়স, বেহেতু ইহাশ্রমের প্রেরণ আর
পরম কল্যাণ কি? কিছু নাই। এই পরম কল্যাণের স্বরূপ কি? ইহা সুখ, না পূর্ণতা,
না মোক্ষ, সেই বিতর্ক আমরা এখানে তুলিব না। পরে বধ্যস্থানে
ইহার বিশদ আলোচনা হইবে। এখানে ইহা বলাই যথেষ্ট হইবে যে আমাদের সমগ্র সমাজ ইহাকে
চরম লক্ষ্যরূপে স্বরণ করিয়া লয়, এবং অপর কোনও বস্তু যতক্ষণ এই চরম লক্ষ্যলাভে সহায়ক
ততক্ষণই উহা কল্যাণ বলিয়া বিবেচিত হয়, পরন্তু চরম কল্যাণের পরিপন্থী হইলেই উহা অকল্যাণ বা
অনিষ্টমধ্যে পরিণত হয়।

৪। নৈতিক আদর্শাঙ্গুরাগ †—ইহা প্রায় সর্ববাদিসম্মত যে মানবচেতনার তিনটি প্রোত
সর্বদা বহিয়া চলিয়াছে: জ্ঞান, বাসনা ও বেদনা। জ্ঞানের লক্ষ্য সত্য, বাসনার লক্ষ্য শিব, এবং
বেদনার লক্ষ্য সুন্দর। ত্রিশ্রোতা: মানবাত্মা নিরন্তর এই আদর্শত্রয়ের
নৈতিক আদর্শাঙ্গুরাগের পিছনে ছুটিয়া চলিয়াছে। বস্তুত: মানবচেতনাও যেমন এক অবিভাজ্য
সত্য, তাহার আদর্শও তেমনই এক অখণ্ড বস্তু; সত্যং শিবং সুন্দরং
(The True, the Good and the Beautiful) তাহার ত্রিবিধরূপমাত্র। কিন্তু আমরা এখানে
বাসনার আদর্শ শিব বা পরমকল্যাণের কথাই বিশেষ করিয়া বলিব। ইহাই নৈতিক আদর্শ।
এই আদর্শের প্রতি অল্পবিস্তর অঙ্গুরাগ মানবাত্মার বৈশিষ্ট্য। কথিতচিত্তে এই অঙ্গুরাগ প্রবলভাবে
দেখা দেয়। অঙ্গুরাগমাত্রই একটা স্থায়ী হৃদয়বেদনা; ইহা কখনও প্রচ্ছন্ন, কখনও প্রকট।
নৈতিক আদর্শাঙ্গুরাগ অর্থাৎ শিবের প্রতি-অঙ্গুরাগ অন্তঃসলিলা ফন্তুর মত আমাদের চিত্তভালে
অবিরত প্রবাহিত থাকিলেও শুধু বিশেষ বিশেষ অবস্থায়ই বিশেষ বিশেষ হৃদয়াবেগের মধ্য দিয়া
তাহার স্পষ্ট প্রকাশ দেখা যায়। এই নীতি অঙ্গুরাগ কাহারও মহাদাচরণ দেখিলে অজ্ঞান আকারে
বা প্রশংসারূপে, কাহারও কুকার্য্য দেখিলে ঘৃণা বা নিন্দার আকারে, নিজের অভায় দেখিলে
অমৃতাপরূপে, স্বীয়কর্তব্য-সম্পাদনে আত্মতৃপ্তির আকারে এবং দুর্কলের প্রতি প্রবলের অত্যাচার-
দর্শনে ক্রোধরূপে উচ্ছ্বসিত হইয়া থাকে।

এই নীতি অঙ্গুরাগ-সম্বন্ধে একটা কথা বিশেষ উল্লেখযোগ্য। ইহা কখনও কর্মবিমুক্ত
ইহা কর্মান্তিমুখী। ভাবপ্রবণতা নহে, ইহা সর্বদাই কর্তব্যসম্পাদনে প্রেরণা যোগায়। ইহা
সংকল্পের উৎস। নৈতিক আদর্শাঙ্গুরাগী ব্যক্তি সর্বদাই আত্ম-

কর্তব্যনিষ্ঠ।

এই অঙ্গুরাগের আর একটা বিশেষত্ব এই যে ইহা একটা সামাজিক গুণ। নীতিনিষ্ঠার
প্রকাশ ও প্রয়োগক্ষেত্র মানবসমাজ। অল্প মানুষের প্রতি আচরণেই
ইহা সামাজিক। আমাদের নৈতিক অঙ্গুরাগ প্রকাশিত হয়। দোষকাহ্নারূপের মত ইহা

শুধু নিজের উপভোগেই পরিসমাপ্ত হয় না।

কোন ব্যক্তির বা সমাজের জীবনে অগ্রগতির প্রকৃষ্ট প্রমাণ ও মুখ্য অঙ্গ তাহার নৈতিক
আদর্শাঙ্গুরাগের গভীরতা। কোনও জাতি বা সমাজের কৃষ্টির প্রকৃত মাপকাঠি তাহার গৃহ, আসবাব-

* “বা লক্ষ্য চাপরঃ লাভং যততে নাদিকং তত্তঃ।”—গীতা।

† The moral sentiment.

পত্র বা বেশভূষার পারিপাট্য নয়, তাহার বিজ্ঞানের নিত্যনূতন চমকপ্রদ আবিষ্কারের প্রভাবে
মানবাহন ও জোগবিলাসের বিবিধ উপকরণ আহরণের শক্তি নয়, তাহার
ইহা কৃষ্টির পরিমাণক।

অভাববোয় অমোঘ যারণাজ্ঞ উদ্ভাবনের সামর্থ্য নয় এবং তাহার তথাকথিত
বিবিধ ঐশ্বর্য্যও নয় ; তাহার নৈতিকাদর্শমুহুরাগের গাঢ়তাই উহার প্রকৃত মাপকাঠি।

এস্থলে আমরা কৃষ্টির অপর দুইটি অঙ্গ, সত্য ও স্নহের প্রতি অমুরাগ, জ্ঞানপিপাসা ও
স্নহের সাধনা অগ্রাহ্য করিতেছি না। সত্য ও স্নহের শিখরেই অঙ্গীভূত। পরন্তু শিখরে প্রতি

অমুরাগবিহীন জ্ঞানাসুশীলন ও সৌন্দর্য্যসাধনা লক্ষ্যস্থলে পৌছিতে পারে

ইহা সত্য ও স্নহের
অমুরাগ হইতেও শ্রেষ্ঠ।

না ; বিজ্ঞান লক্ষ্যচ্যুত হইয়া লোভ, মোহ, হ্রহঙ্কার প্রভৃতি হীনপ্রবৃত্তির

পরিচালনে প্রলয়ঙ্করী বিভীষিকা উৎপাদন করিতে থাকে ; স্নহের

পূজারী সাহিত্য ও স্নকুমারকলা পঞ্চভ্রষ্ট হইয়া হীনলালসার ইন্ধন যোগাইয়া সমাজকে কলুষিত
করিতে থাকে। সুতরাং নৈতিক আদর্শমুহুরাগ মানবজীবনে শীর্ষস্থান অধিকার করিয়া রহিয়াছে।

পারমাথিক সত্তা

শ্রীকল্যাণচন্দ্র গুপ্ত, এম্. এ., পি-আর-এস্

আমরা বাহ্য কিছু দেখি শুনি অথবা, এক কথায়, জানি, তাহাদের স্বরূপ কি ? অর্থাৎ তাহাদিগকে আমরা যে ভাবে জানি স্বার্থই তাহারা সেরূপ কি না ?—এই মূল প্রশ্নকে কেন্দ্র করিয়াই নানাবিধ দার্শনিক আলোচনার সৃষ্টি হইয়াছে। এই প্রশ্নেই চরমতত্ত্ব বা পারমার্থিক সত্ত্বের বিচার আসিয়া পড়ে, এবং সেই চরম সত্ত্ব এক না বহু, চেতন অথবা অচেতন, পরিদৃষ্টমান জগতের সহিত তাহার বা তাহাদের সম্বন্ধ কি ? এই সকল প্রশ্নও উঠিয়া থাকে।

“যে সকল বস্তু আমাদের জ্ঞানে ভাসমান তাহাদের স্বরূপ কি ?” এই প্রশ্ন তুলিলেই বুঝিতে হইবে যে আমরা ধরিয়া লইতেছি যে আমরা তাহাদের যে রূপ দেখিতেছি বা জানিতেছি তাহা হইতে ভিন্ন তাহাদের অন্তরূপ থাকাও সম্ভব। সত্তা ও মিথ্যা অথবা বাস্তবিক ও অলৌকিক এই দুইয়ের মধ্যে যখন প্রভেদ করি তখনই এই সম্ভাবনার কথা আমাদের মনে উপস্থিত থাকে। যখনই আমাদের জ্ঞানে বিরোধ বা অসঙ্গতি দেখিতে পাই তখনই বিশেষ করিয়া এই সম্ভাবনার কথা জয়যম্ব করিয়া থাকি। একটি যষ্টির অর্দ্ধাংশ তির্যাকভাবে জলে মগ্ন থাকিলে যষ্টিটি বক্রাকার ধারণ করে। কিন্তু যষ্টিটিকে নিমজ্জমান অবস্থায় স্পর্শ করিলে উহাকে আর বক্র বলিয়া মনে হয় না অথবা উহাকে জল হইতে তুলিয়া লইলেও উহাকে আর বক্র দেখা যায় না। কিন্তু একই বস্তুতে একই অংশে একই সময়ে দুই বা ততোধিক বিরোধী গুণ থাকিতে পারে না। সুতরাং আমরা সিদ্ধান্ত করিতে বাধ্য হই যে যষ্টিটি একই সময়ে সরল এবং বক্র দুইই হইতে পারে না। অথচ এই দুইটি আকারই যখন আমরা প্রত্যক্ষ করিতেছি—অর্থাৎ দুইটিই যখন কোনও না কোনও ভাবে আছে—তখন একটিকে উহার প্রকৃত বা স্বার্থ আকার এবং অপরটিকে উহার অপকৃত বা অস্বার্থ আকার অথবা অবভাস বলিয়া মনে করিতে হইবে। অথবা ইহাও হইতে পারে যে এই দুইটির মধ্যে কোনওটিই ইহার প্রকৃত আকার নহে, ইহার প্রকৃত আকার বর্তমানে আমাদের জ্ঞানের অগোচর, অদৃশ্যমান। একটি বস্তুর যে কোনও রূপ আমরা কোনও বিশেষ ক্ষেত্রে জানিতেছি তাহাই যদি উহার প্রকৃত রূপ হইত তাহা হইলে এইভাবে বিরোধী বা অসঙ্গতির সৃষ্টি হইত না। জগতে যে এইরূপ বিরোধ বা অসঙ্গতি বস্তুতঃ থাকিতে পারে না এই বিশ্বাসকে ভিত্তি করিয়াই আমাদের যাবতীয় চিন্তাধারা ও কার্যকলাপ চলিতেছে। এইরূপ বিরোধ বা অসঙ্গতির সুসীমাংসা করিতে না পারিলে আমাদের চিন্তাশক্তি পঙ্গু হইয়া পড়ে এবং এমন কি আমাদের নৈনদিন্য জীবনেও নানাবিধ সমস্যা দেখা দেয়। এ সকল ক্ষেত্রে আমরা বস্তুর স্বার্থ রূপ এবং উহার অস্বার্থ বা অসত্যরূপ এই দুইয়ের মধ্যে প্রভেদ করিয়া অসঙ্গতির সীমাংসা করিয়া থাকি। আমরা মনে করি যে একই বস্তুর বহু অস্বার্থ রূপ থাকিতে পারে, এবং তাহাদের মধ্যে অসঙ্গতিও থাকিতে পারে, কিন্তু বস্তুর বাহ্য স্বার্থ রূপ তাহা একই হইবে এবং তাহার মধ্যে কোনরূপ অসঙ্গতি থাকা অসম্ভব। এখন প্রশ্ন এই যে বস্তুর স্বার্থরূপ বা স্বরূপ কোনটি তাহা নির্ণয় করা যাইবে কি উপায়ে ? উপরে বর্ণিত যষ্টির সরলাকার এবং বক্রাকার উভয়ের মধ্যে বিরোধ দেখিয়া

স্থির করা গেল যে উহার উভয়েই যষ্টিটির বর্ধার আকার হইতে পারে না, কিন্তু ইহাদের মধ্যে কোনটি বর্ধার আকার তাহাও ত নির্ণীত হইল না। এই সমস্তার সমাধানে বলা বাইতে পারে যে বস্তুর যে আকারটির সহিত আমাদের জ্ঞানগত অজ্ঞাত বিষয়ের সঙ্গতি দেখিতে পাওয়া যায় তাহাকেই উহার বর্ধার আকার বলিয়া মনে করিতে হইবে। বস্তুর আকার সম্বন্ধে বাহ্য বলা হইল বস্তু সম্বন্ধেও তাহা বলা বাইতে পারে। আমাদের জ্ঞানগত কোনও বস্তুর সহিত অজ্ঞাত কোনও বস্তুবিশেষের অসঙ্গতি লক্ষিত হইলে তাহাদের মধ্যে যে কোনওটি মিথ্যা হইতে পারে, কিন্তু কোনও সুসমঞ্জস ও সুসংহত বস্তুসমষ্টির সহিত কোনও বস্তুবিশেষের অসঙ্গতি দেখা বাইলে ঐ বস্তুটিকেই মিথ্যা বা অলৌক বলিয়া মনে করিতে হইবে। যষ্টিটিকে জলের ভিতরে অথবা বাহিরে স্পর্শ করিলে যদি উহাকে সরল বলিয়া প্রতীতি হয়, জল হইতে তুলিয়া লইলে যদি উহাকে সরল দেখা যায়, এবং যদি এই বিষয়ে এক ব্যক্তির প্রতীতি বহু ব্যক্তির প্রতীতি দ্বারা সমর্থিত হয় তাহা হইলে আমাদের সিদ্ধান্ত করিতে হইবে যে সরল যষ্টিটাই বর্ধার বস্তু এবং বক্র যষ্টিটি অলৌক বস্তু অথবা অবভাস। কোন বস্তু বর্ধার অথবা বস্তুর কোন রূপটি বর্ধার তাহা নির্ণয় করিবার আমাদের ইহা ভিন্ন আর দ্বিতীয় পন্থা নাই। ধরা যাউক কোনও বস্তুক একটি বিশেষ আকার বা রূপের সহিত আরও কয়েকটি বস্তু এবং তাহাদের আকার বা রূপের সম্বন্ধ পর্যাবেক্ষণ করিয়া দেখা গেল যে তাহারা সকলেই পরস্পরের অন্বকূল বা পরিপূরক এবং ইহা হইতে সিদ্ধান্ত করিলাম যে সেই বস্তুর তাহাই বর্ধার আকার বা রূপ। এখানে এই আপত্তি উঠিতে পারে যে আমাদের এই জ্ঞান হয়ত সত্যের সন্ধান নাও দিতে পারে। বিশেষভাবে আলোচনা করিয়া যুক্তি দ্বারা একটি সিদ্ধান্তে পৌঁছিয়াছি, কিন্তু জ্ঞানমাত্রই যদি ভ্রান্ত বা দোষযুক্ত হয় তাহা হইলে আমরা যে কোনও পদ্ধতিই অবলম্বন করি না কেন বস্তুর স্বরূপ চিরকালই আমাদের অজ্ঞাত থাকিবে। এই আপত্তির উত্তরে বলা বাইতে পারে যে কোনও জ্ঞান ভ্রান্ত অথবা মিথ্যা ইহা প্রমাণ করিতে হইলে অথবা এইরূপ সন্দেহ করিতে হইলেও পদ্ধতিমূলক সুসংবদ্ধ জ্ঞানেরই আশ্রয় লইতে হইবে। জ্ঞান মাত্রই মিথ্যা, ভ্রান্ত অথবা দোষযুক্ত এইরূপ কথা বাস্তবিক অর্থহীন বলিয়াই মনে হয়। কোনও বিশেষ বস্তু বা কোনও বস্তুর বিশেষ রূপ সম্বন্ধে আমাদের জ্ঞান ভ্রান্ত, অসম্পূর্ণ অথবা দোষযুক্ত হইতে পারে কিন্তু সুনিয়ন্ত্রিত পদ্ধতি অনুসারে চালিত হইলে আমাদের বুদ্ধিবৃত্তি যে এই জগতের স্বরূপের সহিত পরিচয় করাইয়া দিতে পারে ইহা বিশ্বাস না করিয়া উপায় নাই।

সুতরাং বস্তুর যে রূপ সুনিয়ন্ত্রিত ও সুসংবদ্ধ জ্ঞানের বিপরীত তাহাই তাহার প্রকৃত রূপ বা স্বরূপ। আবার 'বস্তুর স্বরূপ কি?' এবং 'সম্বস্ত কি?' এ দুইটি একই প্রশ্ন। কিন্তু কোনও বস্তু সম্বস্ত ইহা বলিলে তাহা এক সর্বব্যাপী সুসংহত বিষয় সমষ্টির অন্তর্গত কেবল যে এইমাত্র বৃত্তি তাহা নয়, ইহার অতিরিক্ত আরও কিছু বৃত্তি থাকি। এই লক্ষণটি বস্তুর প্রকৃত সত্তার চোতক বা নির্দেশক মাত্র। 'এই বস্তুটি সম্বস্ত' এবং 'এই বস্তুটি একটি সর্বব্যাপী সুসংহত বিষয়সমষ্টির অন্তর্ভুক্ত' এই দুইটি বচন সমার্থবোধক নহে। প্রকৃত সত্তার মূলগত অর্থ অস্ত-নিরপেক্ষ সত্তা। যে বস্তু অস্ত-নিরপেক্ষ বা স্বতন্ত্র তাহাই প্রকৃত বস্তু অথবা সম্বস্ত এবং বাহ্য অস্ত-সাপেক্ষ তাহাই অপ্রকৃত বস্তু বা অবভাস। বস্তুর যে রূপ তাহার বর্ধার রূপ বা স্বরূপ তাহার সত্তা সেই বস্তুর মধ্যেই নিহিত এবং তাহার যে রূপ অবর্ধার তাহার সত্তা অপর বস্তুর মধ্যে নিহিত। বস্তুর যে রূপ তাহার অন্তর্নিহিত তাহার সহিত অস্ত বস্তুর স্বরূপের বর্ধার বিরোধ হইতে পারে না—এই

বিখ্যাতকে ভিত্তি করিয়াই আমাদের চিন্তাধারা চলিতেছে। সুতরাং বস্তুর স্বরূপ নির্ধারণ করিতে হইলে আমাদেরকে দেখিতে হইবে তাহার কোন রূপটি আমাদের জ্ঞানের অন্তর্গত প্রত্যেক বস্তুটির সহিত সঙ্গবদ্ধ। উপরে বর্ণিত বস্তুটির সম্বন্ধে বলা বাইতে পারে যে উহার বক্রতাভাব জল ও আলোকরশ্মির প্রকৃতির উপর নির্ভর করে, সুতরাং উহা তাহার প্রকৃত আকার নয়, অর্থাৎ একেজের বক্র বস্তু বর্ণার্থ বস্তু বা সম্বন্ধ নহে। কিন্তু উহার সরলাকার উহার বাহিরে অবস্থিত ও উহা হইতে ভিন্ন কোনও বস্তু বা ঘটনার উপর নির্ভর করে না, ইহা অজ্ঞাপেক্ষ নহে, সুতরাং ইহাই বস্তুটির প্রকৃত আকার। বস্তুটির স্বরূপের সহিত অন্তঃস্থ বস্তুর স্বরূপের বর্ণার্থতঃ কোনও বিরোধ বা অসঙ্গতি নাই, কিন্তু তাহার বিকৃত রূপ বা অর্থার্থরূপের সহিত অন্তঃস্থ বস্তুর বিরোধ বা অসঙ্গতি দেখিতে পাওয়া যায়।

কোনও বস্তুর স্বরূপ কি? এই প্রশ্ন তুলিলে স্বরূপের এই মূল অর্থটি মনে রাখিতে হইবে। কিন্তু এই মূল অর্থকে ভিত্তি করিয়া সাধারণতঃ আমরা বস্তুর স্বরূপ নির্দেশক আরও কয়েকটি লক্ষণের সাহায্য লইয়া থাকি। বর্ণা, বস্তুর অপ্রকৃত রূপের তুলনায় তাহার স্বরূপ অধিকতর স্থায়ী। যে বস্তু প্রকৃত তাহা কতকগুলি নির্দিষ্ট নিয়মের অধীন। তাহা দ্বারা আমাদের প্রয়োজন সিদ্ধ হয়। বাহ্য কোনওরূপ নিয়মের বণীভূত-নয়, বা বাহ্য দ্বারা আমাদের কোনও প্রয়োজন সিদ্ধ হয় না তাহা অলীক বা অবাস্তব। আবার বস্তুর যে রূপ বাহির হইতে দেখা যায় তাহা অনেক স্থলেই তাহার অপ্রকৃত রূপ, বস্তুর প্রকৃত রূপ জানিতে হইলে তাহার অন্তরে প্রবেশ করা প্রয়োজন। অর্থাৎ আন্তর রূপই স্বরূপ, বাহ্যরূপ অধিকাংশ স্থলেই অলীক অথবা বিভ্রান্তির জনক।

পূর্বেই বলা হইয়াছে যে আমাদের প্রাত্যহিক জীবনযাত্রা চালাইতে হইলে এবং হৃদয়ব্রত চিন্তাপদ্ধতি অনুসারে জ্ঞানলাভ করিতে হইলে অপ্রকৃত বস্তু বা বস্তুর অপ্রকৃত রূপ এবং সম্ভব বা বস্তুর স্বরূপ এই দুইয়ের প্রভেদ করা অনিবার্য। এই দুইয়ের প্রভেদ বুঝিয়া চলিতে না পারিলে আমাদের পদে পদে প্রবঞ্চিত হওয়ার সম্ভাবনা। কিন্তু সাধারণতঃ এই প্রভেদ নির্ণয় করিবার জন্য আমরা কোনও নির্দিষ্ট মান বা বিধির প্রয়োগ করি না। কোনও বিশেষ দৃষ্টিভঙ্গী হইতে অথবা কোনও বিশেষ প্রয়োজনের অনুরোধে বস্তুর যে রূপকে তাহার স্বরূপ বলিয়া মনে করি অল্প ক্ষেত্রে অল্প প্রয়োজনে বা অল্প প্রসঙ্গে তাহার সেই রূপকেই হয়ত অপ্রকৃত বা অলীক বলিয়া মনে করিতে বাধ্য হই। বিভিন্ন সময়ে আমরা বিভিন্ন মান বা বিধি অনুযায়ী এই প্রভেদ নির্দেশ করিয়া থাকি। কিন্তু এইভাবে বস্তুর অপ্রকৃত রূপ এবং স্বরূপের পার্থক্য করিতে করিতে আমাদের মনে স্বতঃই এই প্রশ্ন উঠে যে জগতে এমন কোনও বস্তু আছে কিনা বাহ্য একান্ত ভাবেই সত্য বা বর্ণার্থ। সাধারণভাবে আমরা বাহ্যকে প্রকৃত বস্তু বা স্বয়ংসং বস্তু বলিয়া মনে করি বিশেষভাবে আলোচনা করিলে-হয়ত দেখা বাইবে যে তাহার সত্তাও সম্পূর্ণভাবে অন্তের উপর নির্ভর করে, সুতরাং তাহাকেও প্রকৃত বস্তু বলিয়া মনে করা যায় না। জলে নিমজ্জমান বস্তুটির সরলাকারকেই আমরা সাধারণতঃ তাহার বর্ণার্থ আকার বলিয়া মনে করি কিন্তু সূক্ষ্মভাবে চিন্তা করিলে দেখা বাইবে যে তাহার এই আকারটিও অল্প কয়েকটি বস্তু বা ঘটনা-সংস্থানের উপর নির্ভর করিতেছে। আমাদের চক্ষুর গঠন যদি অল্প প্রকারের হইত তাহা হইলে বস্তুটির এই আকার থাকিত না। আবার বস্তুটি কার্যকারণহুয়ে অগণিত বস্তুর সহিত সম্বন্ধ। সেই সকল বস্তুর সত্তার উপর ইহার সত্তা নির্ভর

করে। বিজ্ঞান বলিতেছে যে যে বস্তুটি আমাদের সমক্ষে রূপ রস প্রভৃতি নানাবিধ গুণবিশিষ্ট জড়পদার্থ বলিয়া প্রতীয়মান হইতেছে তাহা বার্থহীন: অগণিত তড়িৎকণার সমষ্টিমাত্র। বস্তুর যে রূপ আমরা প্রত্যক্ষ করি তাহা আমাদের ইন্দ্রিয়সংযোগের উপর নির্ভর করে। চৈতন্যবিশিষ্ট জীবদেহের সহিত যে বস্তুর কোনও প্রকার সংস্পর্শ নাই তাহা খেত, পীত, শীতল, উষ্ণ, কর্কশ বা মৃদু কিছুই নহে। অর্থাৎ ইন্দ্রিয়সংযোগের সাহায্যে আমরা বস্তুর যে রূপ প্রত্যক্ষ করি তাহা পরিবর্তনশীল বাহ্যরূপমাত্র, তাহার স্বরূপ নহে। এবং আমাদের যে সকল কল্পনা ও চিন্তা মুখ্যতঃ ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষের উপর প্রতিষ্ঠিত তাহাদের বিষয়গুলিও অপ্রকৃত বা অলৌকিক বস্তু ভিন্ন আর কিছুই হইতে পারে না।

এইভাবে চিন্তা করিলে স্বভাবতঃ আমাদের মনে এই প্রশ্ন উঠে যে সম্পূর্ণভাবে স্বতন্ত্র, অন্ত-নিরপেক্ষ এক বা তদধিক স্বয়ংসং বস্তু আছে কিনা? একরূপ বস্তু যদি কিছু থাকে তবে তাহাকে পরমার্থসংবস্তু বলা যায় এবং তাহার সত্তাকে পারমার্থিক সত্তা বলা যায়। জগতের নিত্যপরিবর্তনশীল যে রূপ আমরা দেখিতেছি তাহা সমস্তই আশেপাশিক, কিন্তু ইহার অন্তরালে হয়ত এমন কোনও বস্তু আছে বাহ্য একান্তরূপেই অপরিশোধিত, শাস্ত, স্বপ্রতিষ্ঠ ও সর্বপ্রকার বিরোধমুক্ত। সেই বস্তু কি? ইহাই দর্শনের সর্বপ্রধান প্রশ্ন।

এ পর্যন্ত পারমার্থিক সত্তা বলিতে কি বুঝি তাহারই কিছু আলোচনা করা হইল। কিন্তু কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে জগতে কোনও বস্তুরই পারমার্থিক সত্তা নাই। জগতে যাহা কিছু অস্তিত্ববান তাহাদের প্রত্যেকেই পরতন্ত্র ও পরিবর্তনশীল। যদি একান্তভাবে স্বয়ংসং বস্তু কিছু থাকে তাহা হয় আমাদের জ্ঞানগোচর হইবে অথবা হইবে না। যদি বলা যায় যে স্বয়ংসং বস্তু আছে কিন্তু তাহা আমাদের জ্ঞানগোচর নহে তাহা হইলে প্রশ্ন উঠিবে যে উহা যদি কোনও ভাবেই আমাদের জ্ঞানের বিষয় না হয় তাহা হইলে উহার অস্তিত্বের প্রমাণ কি? আর যদি উহা আমাদের জ্ঞানগোচর হয় তাহা হইলে উহা স্বতন্ত্র, স্বপ্রতিষ্ঠ না হইয়া আমাদের জ্ঞানসাপেক্ষ হইবে। কোনও প্রকার জ্ঞানলাভ করিতে হইলে আমাদের ইন্দ্রিয়ের সহিত বস্তুর সংযোগ হওয়া আবশ্যিক। কিন্তু পূর্বেই বলা হইয়াছে যে বস্তুর যে রূপ আমরা ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ হইতে পাইয়া থাকি তাহা ইন্দ্রিয়গুলির শক্তি ও প্রকৃতির উপর নির্ভর করিয়া থাকে, সুতরাং ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ দ্বারা আমরা শাস্ত স্বয়ংসং বস্তুর অস্তিত্ব জানিতে পারি না। ইন্দ্রিয়জ জ্ঞানই সকল প্রকার জ্ঞানের মূল। বিভিন্ন ইন্দ্রিয় হইতে আমরা বিভিন্ন বস্তুর জ্ঞান পাইয়া থাকি এবং সেইগুলিকেই আমরা কল্পনার সাহায্যে আমাদের ইচ্ছা ও প্রয়োজনানুযায়ী বিভিন্নভাবে মিশ্রিত, সংশোধিত ও পরিবর্তিত করিয়া নানাবিধ বস্তুর ধারণা করিয়া থাকি। কিন্তু কোনওক্রমেই আমরা ইন্দ্রিয়জনিত জ্ঞানকে অতিক্রম করিতে পারি না। সুতরাং এইরূপ জ্ঞানকে আমরা যে ভাবেই ব্যবহার করি না কেন আমরা তাহা দ্বারা স্বয়ংসং বস্তুতে পৌছাইতে পারি না। আর যদি ইন্দ্রিয়সংযোগ ব্যতীত জ্ঞানলাভের অন্য কোনও উপায় আছে বলিয়া স্বীকার করা যায় তাহা হইলেও যে সেই উপায়ে লব্ধ জ্ঞানের দ্বারা আমরা স্বয়ংসং বস্তুর অস্তিত্ব লব্ধে নিঃসন্দেহান হইতে পারি তাহা মনে হয় না। কারণ বস্তুর সহিত সংস্পর্শ যেভাবেই হউক না কেন—ইন্দ্রিয় সাহায্যেই হউক বা অতীন্দ্রিয় কোনও উপায়েই হউক—আমাদের বুদ্ধি তাহার নিজের প্রকৃতি অনুযায়ী সেই জ্ঞানকে রূপ দিয়া থাকে। জ্ঞান যে উপায়েই হউক না কেন তাহাতে বুদ্ধির ক্রিয়া কিছু না কিছু থাকিবেই থাকিবে এবং

যে জ্ঞান মানববুদ্ধির প্রকৃতিসাপেক্ষ সে জ্ঞানের সাহায্যে আমরা কখনই স্বয়ংসং বস্তুতে পৌঁছাইতে পারি না। এইভাবে বিচার করিলে আমাদের এই-সিদ্ধান্ত করিতে হয় যে, যে সকল বস্তু আমাদের জ্ঞানে প্রতিষ্ঠিত হয় বা হইতে পারে তাহাদের সত্তা একই প্রকারের। আবভাসিক সত্তা হইতে বিভিন্ন পারমার্থিক সত্তা বলিয়া কিছু নাই। এই পরিদৃশ্যমান জগতের বাহিরে, পশ্চাতে অথবা অন্তরতম প্রদেশে কোনও স্বয়ংসংবস্তুর অস্তিত্ব কেবলমাত্র আমাদের কল্পনাপ্রসূত। এইরূপ বস্তু সৰ্ব্বদে আশাদের ধারণা বিশ্লেষণ করিলেই দেখিতে পাওয়া যাইবে যে উহা আমাদের আবভাসিক বস্তুসমূহের জ্ঞান হইতেই উদ্ভূত। অর্থাৎ আবভাসিক বস্তুগুলির জ্ঞানকেই পরিবর্তিত, সংশোধিত ও পরিমার্জিত করিয়া আমরা এক স্বয়ং সংবস্তুর কল্পনা করিয়া লইয়াছি, কিন্তু এরূপ বস্তুর অস্তিত্ব প্রকৃত পক্ষে অসম্ভব। যে অর্থে আমরা “পারমার্থিক সত্তা” কথাটি ব্যবহার করিয়াছি সেই অর্থে পারমার্থিক সত্তা কোথাও নাই, উহা আবভাসিক সত্তারই নামান্তরমাত্র।

পারমার্থিক সত্তা যে আবভাসিক সত্তা হইতে বিভিন্ন তাহা আর এক উপায়ে অস্বীকার করা যাইতে পারে। কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে জগতের বাবতীয় বস্তু একই মূলবস্তু হইতে উদ্ভূত অথবা একই মূলবস্তুর উপর নির্ভরশীল। এই মূলবস্তুর সত্তাই পারমার্থিক সত্তা। ইহাই বথার্থভাবে আছে অথবা ইহাই চরমতত্ত্ব। কিন্তু এই মূলবস্তুর সত্তাই যদি পারমার্থিক সত্তা হয় তাহা হইলে যে সকল বস্তু ইহা হইতে উদ্ভূত বা ইহার উপর প্রতিষ্ঠিত তাহারাও এই মূলবস্তুর সত্তাই পাইবে, অর্থাৎ তাহারাও একান্তভাবে সং হইবে। যে অর্থে এই মূলবস্তুটি আছে বলি ঠিক সেই অর্থেই অস্ত্রাত্ম বস্তুগুলিও আছে ইহা স্বীকার করিতে হইবে। সাধারণতঃ আমরা জগতে বিভিন্ন-বস্তুর মধ্যে যে বিরোধ দেখিতে পাই তাহা আমাদের অজ্ঞানপ্রসূত। এই বিরোধ আমাদের জ্ঞানগতমাত্র, বস্তুসমূহের সত্তাগত নহে। আমাদের সম্মুখে অবস্থিত রজ্জু ও তাহাতে প্রতীয়মান সর্প এই দুইয়ের মধ্যে সত্তাগত কোনও বিরোধ নাই। বিশেষ ঘটনাসংস্থানে রজ্জুই বথার্থতঃ সর্পে পরিণত হয়। কিন্তু বখন এই ঘটনাসংস্থানকে উপেক্ষা করিয়া আমরা রজ্জু ও সর্পকে একই বলিয়া মনে করি তখনই আমাদের ভ্রম হয়। রজ্জু ও তাহাতে প্রতীয়মান সর্প উভয়েই একান্তভাবে সত্তা। জগতের বাবতীয় বস্তুর সত্তাই একপ্রকারের সত্তা, পারমার্থিক সত্তা ও আবভাসিক সত্তার মধ্যে কোনও প্রভেদ নাই।

একণে দেখা যাউক এই দুইটি মতবাদ আমাদের গ্রহণযোগ্য কি না। প্রথম মতানুসারে জগতের প্রত্যেক বস্তুর সত্তাই আবভাসিক সত্তা, কাহারও পারমার্থিক সত্তা নাই। কারণ জগতের প্রত্যেক বস্তুই পরতত্ত্ব বা অন্তঃসাপেক্ষ, অন্ততঃ আমাদের জ্ঞানসাপেক্ষ। এই যুক্তির উত্তরে বলা যাইতে পারে যে প্রত্যেক বস্তুই পরতত্ত্ব ইহা পৃথক্ পৃথক্ বস্তু সৰ্ব্বদে সত্য হইতে পারে কিন্তু যাহা জগতের বাবতীয় বস্তু হইতেই অপৃথক্ বা অভিন্ন সেই বস্তু সৰ্ব্বদে ইহা সত্য হইতে পারে না। যদি এমন কোনও বস্তু থাকে যাহা সর্বগত ও সর্বানুসৃত, যাহা হইতে পৃথক্ কিছুই নাই তাহা হইলে তাহা অন্তঃসাপেক্ষ হইতে পারে না, কারণ তাহা হইতে ভিন্ন কোনও বস্তুই নাই। এইরূপ সর্বগত বস্তু আমাদের জ্ঞানের বিবর্তীভূত হইয়াও স্বয়ংসং হইতে পারে, কারণ আমাদের জ্ঞান এই স্বয়ংসং সর্বব্যাপী বস্তু হইতে পৃথক্ কোনও পদার্থ নহে, ইহা তাহারই অঙ্গীভূত। জ্ঞান এবং জ্ঞানের বিবর পৃথক্ হইয়াও এক। পরিপূর্ণ, সর্বব্যাপী জ্ঞানের সমক্ষে ভাসমান এবং সেই জ্ঞানের সহিত একীভূত যে বস্তু তাহাই একান্তরূপে সত্য চরমতত্ত্ব এবং তাহারই সত্তা পারমার্থিক সত্তা।

এই পারমার্থিক সত্ত্ব জগতের বাবভীষ্য বস্তুসমূহের সমষ্টিমাত্র নহে। ইহা সন্মুখ বস্তু হইতে ভিন্ন হইয়াও অভিন্ন, ইহাকে আশ্রয় করিয়াই সকল বস্তুর সত্তা। যে কোনও সসীম, পরিণামী বস্তুর জ্ঞান হইতে গেলে এইরূপ অসীম, অপরিণামী, সর্বগত, স্বয়ংসংবস্তুর অস্তিত্ব অস্বত্ব হইয়া থাকে। স্বয়ংসংবস্তুর সসীম বস্তুসমূহের সমষ্টিমাত্রও নহে অথবা কতকগুলি বস্তুর অন্তর্গত বিশেষ কোনও বস্তুও নহে, ইহা মনে না রাখিলে স্বয়ং সংবস্তুর সত্তাকে প্রকৃত ধারণা করা অসম্ভব।

একশ্রেণী দ্বিতীয় মতবাদটি আলোচনা করিলে দেখা যাইবে যে ইহাও সম্পূর্ণভাবে গ্রহণযোগ্য নহে। জগতের কারণীভূত মূলবস্তুর পারমার্থিক সত্তা যদি সমগ্রভাবেই সমস্ত বস্তুর মধ্যে নিহিত থাকিত তাহা হইলে ভ্রম, প্রমাদ, অসম্পূর্ণতা, অসঙ্গতি, বিরোধ এই সকলের অস্তিত্ব সম্ভব হইত না। যদি বলা যায় যে বাস্তবিক এই সকলের কোনও অস্তিত্ব নাই, কেবলমাত্র আমাদের অজ্ঞানের কলে এইগুলির প্রতীতি হইয়া থাকে তাহা হইলেও সমস্তার সমাধান হইল না। কারণ, আমাদের জ্ঞানও জগতের অন্বীভূত, এবং জগতের প্রত্যেক অংশই যদি সম্পূর্ণভাবে পারমার্থিক সত্তার আশ্রয় হইত তাহা হইলে ভ্রম, প্রমাদ প্রভৃতিও সম্ভব হইত না। সুতরাং আবভাসিক সত্তা ও পারমার্থিক সত্তার প্রভেদ স্বীকার করিতেই হইবে এবং অসম্পূর্ণ, অসঙ্গতি দোষদুই, পরতত্ত্ববস্তুর বর্তমান থাকিলেই একান্তরূপে সত্তা, পারমার্থিক সত্ত্বের অস্তিত্বও স্বীকার করিতে হইবে। জগতে বাহ্য কিছু আমাদের সমক্ষে উপস্থিত হইতেছে সে সকলই স্বয়ংসংবস্তুর সত্তার সত্তাবান্ কিন্তু তাহারা সকলে সমভাবে সেই স্বয়ং সংবস্তুর প্রকাশ করিতে পারে না।

কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে পারমার্থিক সত্ত্ব ও আবভাসিক জগতের সত্তা একান্তভাবেই বিভিন্ন—এই দুইয়ের ব্যবধান অতিক্রম করা যায় না। পারমার্থিক সত্ত্ব একান্তভাবেই স্বতন্ত্র, অন্তরনিরপেক্ষ ও স্বয়ংসম্পূর্ণ। আবভাসিক জগতের সত্তা সম্পূর্ণভাবেই অলীক। ইহা পারমার্থিক সত্ত্ব হইতে উদ্ভূত হয় নাই এবং তাহার সহিত কোনও প্রকার সম্বন্ধস্বত্রেও আবদ্ধ নহে। আবভাসিক জগতের জ্ঞান হইতে স্বয়ংসংবস্তুর বা চরমতত্ত্বের কোনও জ্ঞানলীভ হইতে পারে না, আবার স্বয়ংসংবস্তুর জ্ঞান হইতে আবভাসিক জগতের প্রকৃতি সম্বন্ধেও কোনও জ্ঞান হইতে পারে না।

কিন্তু ‘সম্বন্ধ নাই’ বলিলেই সম্বন্ধ স্বীকার করা যায় না। স্বয়ংসংমূলবস্তুর ও আবভাসিক জগতের মধ্যে কোনও প্রকার সম্বন্ধ নাই ইহা জানা গেল কিরূপে? ইহার উত্তরে অবশ্যই বলিতে হইবে যে এই দুইটিই কোনও না কোনও জ্ঞাতার জ্ঞানগোচর হইয়া থাকে। যদি একই জ্ঞাতা একই সময়ে দুইটি বস্তুকে না জানে তাহা হইলে তাহাদের মধ্যে কোনও সম্বন্ধই যে নাই তাহা জানা যাইবে কিরূপে? সুতরাং স্বয়ংসং মূলবস্তুর ও আবভাসিক জগতের এই দুইয়ের মধ্যে অন্ততঃ এই সম্বন্ধ আছে যে তাহারা উভয়েই একই জ্ঞাতার জ্ঞানের বিষয় হইতে পারে। মাত্র তাহাই নহে। দুইটিই যখন জ্ঞানের বিষয় তখন দুইয়ের মধ্যে কোনও না কোনও সাদৃশ্য থাকিবেই থাকিবে, আবার দুইয়ের মধ্যে বৈসাদৃশ্যও থাকিবে। নতুবা দুইয়ে মিলিয়া একাকার হইয়া যাইত। উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্য এই যে উভয়েই সত্তাবান্, বৈসাদৃশ্য এই যে একের সত্তা অন্তরনিরপেক্ষ, অপরের সত্তা পরতত্ত্ব। কিন্তু এই পরিদৃশ্যমান জগৎ অন্তরনিরপেক্ষ, ইহার নিজের কোন সত্তা নাই ইহা যদি বুঝিয়া থাকি তাহা হইলে ইহা কাহার আশ্রয়ে আছে? ইহা বাহার আশ্রয়ে আছে তাহাই স্বয়ং সংবস্তুর। অপরপক্ষে ইহাও সত্তা যে স্বয়ংসংবস্তুর যদি কিছু থাকে তবে তাহার প্রকাশের বিভিন্ন

দিয়াই তাহাকে জানিতে হইবে। বাহার কোনও প্রকাশ নাই তাহার জ্ঞান হইতে পারে না। কিন্তু বেরূপে স্বয়ংসংবদ্ধ আমাদের জানে প্রতিভাত হয় তাহা সীমাবদ্ধ ও পরতন্ত্র হইতে বাধ্য। আমরা বাহ্য কিছু জানি তাহা আমাদের বুদ্ধিসাপেক্ষ অবভাসরূপেই জানি। সুতরাং পারমার্থিক সত্তার প্রকাশ আবভাসিক জগতের মধ্য দিয়াই হইবে। এখানে আপত্তি হইতে পারে যে স্বয়ং-সংবদ্ধ প্রকাশ যদি আবভাসিক জগতের মধ্য দিয়াই হয় তাহা হইলে তাহাকে একান্তভাবে স্বতন্ত্র বা অভিনিয়োগ বলি বায় কিরূপে? ইহার উত্তরেও আমরা বলিব যে আবভাসিক জগৎ হইতে পৃথক করিয়া স্বয়ং সংবদ্ধকে জানিতেছি তাহা উহা হইতে ভিন্ন হইয়াও অভিন্ন। আবভাসিক জগৎ স্বয়ং সং পারমার্থিক বস্তুরই অঙ্গ। উভয়কে স্বীকার করিয়া উভয়কে একত্রে জানিলে তবেই আমাদের জ্ঞান সম্পূর্ণতা লাভ করিতে পারে।

অদ্বৈত

অধ্যাপক শ্রীঅনন্তকুমার ভট্টাচার্য্য, তর্কতীর্থ

যদিও আরম্ভ্যমান প্রবন্ধে আমাকে প্রায়শঃই পারিভাষিক শব্দের আশ্রয় গ্রহণ করিতে হইবে, তথাপি মাতৃ-ভাষা অবলম্বন করিয়াই ইহাতে আমি প্রবৃত্ত হইলাম। কারণ সংস্কৃতভাষায় এই সকল বিষয়ের নিবন্ধে যে সমৃদ্ধি আমরা দেখিতে পাই তাহাতে, সংস্কৃত-ভাষা-নিবন্ধ অর্বাচীন প্রবন্ধ পুনরুক্তি-দুষ্ট হইবে বলিয়াই আমার বিশ্বাস এবং তত্ত্ব-প্রতিপাদক ভাষা হিসাবে আপন সুপ্রতিষ্ঠাতে বাংলা-ভাষার যে স্বাভাবিক দাবী আছে, সেই প্রয়োজনেও আমি ঐ ভাষারই শরণ লইলাম।

কোনও ভাষা উৎকৃষ্ট গীতি, কবিতা বা কথা-প্রবন্ধে সুসমৃদ্ধ হইলেও সেই সেই অংশেই দারিদ্র্যের পরিপীড়ন হইতে আত্ম-রক্ষা করিতে পারে না, যতক্ষণ পর্য্যন্ত না তাহা সূক্ষ্ম আলঙ্কারিক বিচারোপযোগী শব্দ-সম্পদেও সম্পন্ন হয়। সুতরাং সেই ভাষার তত্ত্ব-বিচারোপযোগেও প্রশংসিত হইতে না।

স্বতঃপ্রকাশ চিৎ এবং আনন্দৈকরসস্বরূপ যে শুদ্ধ বুদ্ধ, মুক্ত-স্বভাব, নিত্য, সত্য-বস্তু তাহাই তত্ত্ব এবং ঐ তত্ত্ব-স্তুকেই শাস্ত্রকারগণ “অদ্বৈত” বা “অবিভীদ্য” এই সকল কথার দ্বারা উপলক্ষিত করিয়াছেন।^১ যদিও জ্ঞায়ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন মুনি গ্রহণ, ভাগ ও উপেক্ষাতে পরিসমাপ্তি বুঝিয়া এবং গ্রহণ, ভাগ বা উপেক্ষাতে প্রমাণ, প্রমাতা, প্রমেয় ও প্রমিতি এই চতুর্বিধের অপরিহার্য্যতা জানিয়া ঐ চতুর্বিধের তত্ত্ব-পরিসমাপ্তির কথা বলিয়াছেন, অপিচ যে কোনও পদার্থের যে অবাধিত ধর্ম্ম তাহাকে বা অবাধিত ধর্ম্মবান্ যে কোনও পদার্থকেই তিনি তত্ত্ব^২ বলিয়াছেন ইহা সত্য, তথাপি আমরা এই স্থলে আরও গম্ভীর অর্থ্যেই তত্ত্ব কথাটির ব্যবহার করিয়াছি। কারণ বেদান্তে চরম-তত্ত্বই পরম তাৎপর্য্যে প্রতিপাদিত হইয়াছে।

১। নিবৃত্তে: সর্বদুঃখানাবীশান: প্রভুরবার:। অদ্বৈত: সর্বভাবানাং দেবন্তর্য্যো বিভূ:স্বভূ: ॥

মাণ্ড্যুকারিকা ১০

২। বজ্রপুন্দ্রাহাদিগ্রন্থকৃত প্রবৃত্তি: স প্রমাতা। যেনার্থঃ প্রমিতিতি তৎ প্রমাণম্। যেনার্থঃ প্রমীয়তে তৎ প্রমেয়ম্। যদর্থবিজ্ঞানং সা প্রমিতি:। চতুঃষেবংবিধাঃ তত্ত্বং পরিসমাপ্যতে।

জ্ঞায়ভাষ্য ১ম সূত্র

৩। কিং পুনস্তত্ত্বং? সত্যত সত্যার্থোঃসত্যতাসম্ভাব:। সৎ সদিতিগৃহমাণং যথাত্মতমবিপরীতং তত্ত্বং ভবতি। অসৎ অসদিতিগৃহমাণং যথাত্মতমবিপরীত: তত্ত্বং ভবতি।

জ্ঞায়ভাষ্য ১ম সূত্র

অবাধিত স্বয়ং প্রকাশমানতাই সত্তা এবং ঐ যে প্রকাশানন্দাত্মকসত্তা তাহাই পরম বা চরম তত্ত্ব। এই যে সত্তার ঘটক অবাধিতত্ব ইহা জড়প্রপঞ্চে আদৌ সম্ভব হয় না। কারণ তত্ত্বসাক্ষাৎকারের ফলে জড় প্রপঞ্চের-বাধার কথাই মুক্তকণ্ঠে প্রতি ঘোষণা করিয়াছেন।^১ বাচারম্ভন^২ প্রতিতে কার্যমাত্রেরই মিথ্যাত্ব কীর্তিত হওয়ায় কার্যত্ব মিথ্যাত্বের ব্যাপ্তি প্রমাণিত হইতেছে। এই ব্যাপ্যনিবন্ধন আমরা কার্যত্বকে হেতু করিয়া জড়প্রপঞ্চে অবচ্ছেদ্যবচ্ছেদে মিথ্যাত্বের অনুমান করিতে পারি। মিথ্যাত্ব-রূপধর্ম্যে তত্ত্বজ্ঞান-নাশ্যত্বের নিয়ম, শুক্তিরজত দৃষ্টান্তে প্রমাণিত থাকায়, এই মিথ্যাত্বহেতুর দ্বারাও আমরা জড়-প্রপঞ্চে তত্ত্ব-জ্ঞান-নাশ্যত্বের অনুমান করিতে পারি। সুতরাং জড়-জগতের সর্বত্র মরণ-শীলতা অর্থাৎ বাধিতত্বই প্রমাণিত আছে; অতএব জড়-বস্তু তত্ত্ব হইতে পারে না।

যাহা অপ্রিয় স্বয়ং শোকদুঃখাত্মক বা শোকদুঃখের কারণ তাহা পরম-তত্ত্ব হইতে পারে না। কারণ ঐ প্রকার বস্তুর সংসর্গে আসিলে লোক^৩ মৃত্যুরই সম্মুখীন হয়। প্রেক্ষাবান ব্যক্তি মৃত্যু বা মৃত্যুর হেতুকে তত্ত্বহিসাবে গ্রহণ করে না। এমন কি যাহা স্বয়ং সুখ নহে আত্মার প্রয়োজনে সুখ বলিয়া পরিগৃহীত হয়, তাহাও পরমতত্ত্ব হইতে পারে না। আত্মাই একমাত্র^৪ প্রিয়বস্তু, জায়া বিভাদি অনাত্মবস্তুগুলি কদাচিৎ সুখ-স্বরূপ আত্মার মিথ্যা সম্বন্ধেই প্রিয় বলিয়া মনে হয়। অনাত্ম বস্তুর (জায়া বিভাদির) যে আত্মার সহিত কল্পিত আসক্ত, তাহা চিরস্থির হইতে পারে না। অনাত্ম বস্তুর মৃত্যু বা বিনাশে উহার আসংগ বিনষ্ট হইবেই। ঐ মৃত্যু বা অপক্ষয় জনিত বিয়োগে লোক আত্মিগ্রস্তই হইয়া থাকে। অর্থাৎ স্বব্যতিরিক্ত স্বসম্বন্ধী হিসাবে ভ্রম-পরিগৃহীত বস্তুমাত্রই বিয়োগ সম্পাদন করিয়া দুঃখের নিদান হয়। অনাত্মত্ব বা দ্বিতীয়শেষকী হইলেই লোক নানাপ্রকার শোকে দুঃখে বিভ্রত হইয়া পড়ে। দ্বিতীয় বস্তুতে আত্ম-ব্যতিরেক থাকার দরুণই উহা প্রথমতঃ অপ্রাপ্তই থাকে। যাহা প্রথমতঃ অপ্রাপ্ত সাপেক্ষত্ব-প্রযুক্ত তাহার প্রাপ্তি ঘটতেও পারে, নাও বা ঘটতে পারে। প্রাপ্তি ঘটিলেও বিনাশিত্ব-নিবন্ধন বিয়োগ অবশ্যস্বাভাবী। সুতরাং উহা দুঃখেরই নিদান।

এই সকল যুক্তি প্রতি স্মৃতিশাস্ত্রের সাহায্যে বুঝা যাইতেছে যে যাহা নিতা-প্রাপ্ত যাহার সহিত কখনও বিযুক্তি ঘটবে না তাহাই পরম-সুখ এবং পরম-সুখত্ব-

১। “অবাধিত স্বয়ং প্রকাশমানতৈবান্ত সত্তা”। (ভামতী ২০ পৃঃ নির্ণয়সাগর ৯)

২। যত্র বা অন্ত সর্বমাত্মৈবাত্মত্বং তৎ কেন কংজিগ্রেৎ..... (বৃহ, ২।৪।১৪)

৩। “বাচারম্ভনং বিকারো নামধেয়া যুক্তিকেতোব সত্তাৎ”..... (জা, ৬।১।১)

৪। “মৃত্যোঃ স মৃত্যুমাপ্নোতি য ইহ নানৈব পত্ততি” (বৃহ, ৪।৪।১২)

৫। “নবা অয়ে পত্যাঃকাযার পতিঃপ্রিয়োভবত্যাশ্বনন্ত কামায়পতিঃপ্রিয়ো ভবতি” (বৃহ, ২।৪।৫)

নিবন্ধন তাহাই চরম ও পরম-তত্ত্ব। জীব-নিবহের গন্ধে নিজ নিজ আত্মাই নিত্য-প্রাপ্ত স্ব স্ব আত্মার সহিতই জীবের বিযুক্তি ঘটবে না; সুতরাং আত্মাই পরম-স্বত্ব এবং পরম-স্বত্ব-প্রযুক্ত চরম ও পরম-তত্ত্ব। এই আত্মার স্বরূপ ও নিত্যতাাদি সম্বন্ধে নানামতবাদ আছে। একে একে তাহাদের প্রত্যেকটির নিরাস করিয়া সিদ্ধান্ত স্থাপন করিতে গেলে, তাহা অতি বিস্তৃত হইয়া পড়িবে এবং তাহার অবসরও বর্তমান প্রবন্ধে নাই। সিদ্ধান্তের দুই একটা কথা বলিয়াই আমি আমার প্রকৃত বিষয়ের অনুসরণ করিতেছি। যাহা সর্বতোভাবে ব্যবধান-রহিত সর্বাস্তরতম তাহাই আত্মা। পঞ্চকোষ-বিবেক প্রসঙ্গে আত্মার এই সর্বাস্তরতম সম্বন্ধে প্রতি-শ্রুতিতে বিস্তৃত বিচার আছে। আমরা অতি সংক্ষেপে ইহা বুঝিতে পারি যে, জড়-বস্তু কখনই সর্বথা অব্যবহিত অথবা সর্বাস্তরতম হইতে পারি না; কারণ আপন প্রকাশে জড়-বস্তু স্বব্যতিরিক্ত প্রকাশের অপেক্ষা রাখে। কাজেই প্রকাশের দ্বারা উহা ব্যবধান-প্রাপ্ত। জাগ্রৎ, সুপ্ত, সুষুপ্তি ও মুক্তি এই সকল অবস্থাতে অথগু আত্ম-প্রকাশ রহিয়াছে, কোনও অবস্থাতেই উহার অপ্রকাশ নাই। আপত্তি থাকিলেও নৈয়ায়িকগণের এ বিষয়ে নিশ্চিন্ত থাকটা তত্ত্বের পরিপোষক হইবে না। শ্রায়মত সম্বন্ধে আমারও কিছুটা ধারণা আছে এবং বিদেষ-বুদ্ধি নাই। নিজকে নৈয়ায়িক ভাবিতে আমি গৌরববোধ করি। যদিও সিদ্ধান্তে অহঙ্কার অর্থাৎ অন্তঃকরণ নিরাবরণ সাক্ষি-চৈতন্যেই অধ্যস্ত এবং উহার প্রকাশে করণ-কৃত বা কালকৃত ব্যবধান নাই ইহা সত্য, তথাপি বস্তু-কৃত ব্যবধান উহাতে আছে। জড়-নিবন্ধন উহাতেও আপন অধিষ্ঠান যে সাক্ষী অর্থাৎ অনাবৃত চৈতন্য, তাহার কল্পিত-তাদাত্ম্য বশতঃই প্রকাশিত হয়। যাহা আত্মা তাহা অবশ্যই স্বতঃপ্রকাশ হইবে। প্রকাশাত্মকনিবন্ধন প্রকাশমান হইলে প্রকাশ-ব্যবহিত হওয়ায় অহংকারাদি অত্যাগত পদার্থের মত উহা অনাত্মাই হইয়া যাইবে, এবং প্রকাশাত্ম্যের প্রকাশক যে চৈতন্য অব্যবধান বশতঃ তাহাই আত্মা হইয়া যাইবে। প্রকাশের স্বব্যতিরিক্ত প্রকাশ-প্রকাশাত্মবাদে সর্বাস্তর-তম বস্তু অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়ে। ঘটপটাদিরূপ তত্ত্বজড়বস্তু স্ব স্ব ব্যক্তি হইতে অভিন্ন

১। “এতদ্ব্যবসায়মদ্ব্যবসায়োহস্তর-আত্মা প্রাণময়ঃ। তদ্ব্যবসায়োহস্তর-আত্মা মনোময়ঃ। তদ্ব্যবসায়োহস্তর-আত্মা বিজ্ঞানময়ঃ। তদ্ব্যবসায়োহস্তর-আত্মা আনন্দময়ঃ।”

তৈত্তিরীয় ব্রহ্মসূত্রী।

“এবং তপসা বিমুক্ত্যাত্মা প্রাপাদিহু সাকল্যেন ব্রহ্মলক্ষণমপত্তম শনৈঃশনৈরন্তরত্বপ্রাপ্তি অন্তরতমমানন্দঃ ব্রহ্মবিজ্ঞাতবান্ তপসেব সাধনেন ভূণঃ”। শাংকরভাষ্য, ভৃগুস্মৃতি, তৈত্তিরীয়।

২। “ব্যবধীয়ন্ত এবানী বুদ্ধিদেহঘটায়মঃ। আত্মদ্বাদায়নঃ কেন ব্যবধানঃ মনাপিঃ”

সৈঙ্কর্য্যসিদ্ধি, অঃ ২, শ্লোক ১৮।

৩। “বুদ্ধিসিদ্ধেদ্বাদ্যচৈতন্তাত্মাসৌধর্য্যাপেক্ষাৎ তদনপেক্ষবতঃসিদ্ধাত্মত্বভাবাপেক্ষা বুদ্ধিব্যবধানম্”।

জানোত্তম কৃত চন্দ্রিকা, ১৩ পৃঃ।

৫। স্বাতন্ত্র্য একান্তাভ্যাসিতং জ্ঞাতমিতিবীতম্ তদেব বৈতম্ ।

অসঙ্গিহই আছে। কারণ প্রপঞ্চাভাবরূপ যে উপলক্ষণের দ্বারা পরমার্থসং
চিদানন্দময় বস্তুতে “অবৈত”পদ উপলক্ষিত করিয়াছে ঐ প্রপঞ্চাভাব তদীয়ধর্মী
হইতে এমন কোনও পৃথক বস্তুই নহে, যাহার উপলক্ষণই প্রযুক্ত পরমার্থ সংবস্তুর
অসংগিহের কোনও হানি ঘটতে পারে।

অভাব-বিশেষণের দ্বারা বস্তু-বিশেষকে উপলক্ষিত করিলে যে, অতিরিক্ত
কোনও সঙ্গ তাহাতে সংঘটিত হয় না, একটু অনুসন্ধানের দৃষ্টি দিলেই তাহা বেশ
বুঝা যায়। দণ্ডের দ্বারা পুরুষ যখন অপরাপর পুরুষ হইতে বাবৃত্ত হয় তখন, পুরুষ,
বাস্তবিক পক্ষেই তাহার স্বরূপ হইতে সম্পূর্ণ পৃথক একটা বস্তুর আসঙ্গযুক্ত হইয়া
থাকে। কিন্তু ঐ পুরুষই যখন দণ্ড-পরিহার করিয়া দণ্ডশৃঙ্খলের দ্বারা উপলক্ষিত
হয়, তখন কি বাস্তবিক পক্ষেই ঐ পুরুষ স্বস্বরূপাতিরিক্ত কোনও কিছুর সহিত
আসঙ্গশীল হইয়া থাকে? বাস্তবিকপক্ষে কিন্তু পূর্বোক্ত যোগের বিযুক্তি ছাড়া
নূতন কোনও যোগ তাহাতে হয় না।

এই বিষয়ে অবশ্যই আমার নৈয়ায়িক বন্ধুগণ আমার সহিত একমত হইবেন
না (বিশেষতঃ যাহারা নব্যাত্মায়ের উপাধিপরীক্ষা অবধি পাঠ্যপুস্তক কয়েকখানার
গণ্ডার বাইরে আদৌ যাতায়াতই করেন না) কারণ তাঁহারা ভাষাপরিচ্ছেদ বা
দৈবাৎ মুক্তাবলী পড়ারকালে অভাবেরও ধর্মীতে সংস্রগের কথা শুনিয়াছেন। শোনার
সংস্কারটাকে একটু সংযত করে যদি স্বতন্ত্রভাবে দৃষ্টি দেন, তাহা হইলে বোধ হয়
তাঁহারাও ধীরে ধীরে আমার মতেরই অনুসরণ করিবেন। বহু ব্যবহারই কল্পনার
সাহায্যে সংঘটিত হয়, ধর্ম্মধর্ম্মিভাবের ব্যবহার হয় বলিয়াই অভাবে, ধর্ম্মাতিরেক
প্রমাণিত হয় না। বায়ুতে রূপাভাবের প্রত্যক্ষ সকলেই স্বীকার করিবে ইহা মনে
করারও কোন কারণ নাই। অনেক এমন দার্শনিক আছেন, পূর্বেরও ছিলেন, যাহারা
অভাবের সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধই স্বীকার করেন না। অবশ্যই ইহার দ্বারা একথা
আমি বলিতেছি না যে, অভাবের অতিরিক্তপদার্থই পক্ষে বলিবার মত কোনও যুক্তি
নাই। প্রস্তুত বিষয়ে এই মাত্রই আমার বক্তব্য যে, অভাবের দ্বারা উপলক্ষিত
হইলেও নির্বিকল্পকত্বের হানি হয় না।

নির্বিকল্প বস্তুর নিষেধ-মুখে কখন-বিষয়ে, পূর্বের যাহা বলা হইয়াছে, তাহার
বিরুদ্ধে যদি কেহ আপত্তি করেন যে,—যদি নিষেধ-মুখে ভিন্ন ভাব-মুখে নির্বিকল্প
বস্তুকে বলার কোনও সুযোগ না থাকে তাহা হইলে, “সত্যং জ্ঞানমনস্তত্ত্ব
ব্রহ্ম” ইত্যাদি তৈত্তিরীয় ঋতি এবং এই জাতীয় আরও অনেকানেক ঋতির দ্বারা,
সবিশেষ ব্রহ্ম বস্তুই প্রতিপাদিত হইয়াছে বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। প্রায়শঃ
উপাস্ত-ব্রহ্ম, সবিশেষরূপে ঋতি-কীর্তিত হইলেও, জ্ঞেয়-ব্রহ্ম নির্বিকল্পকরূপেই,
ঋতির সাহায্যে কথিত হইয়াছে। সুতরাং জ্ঞানার্থক “সত্যং জ্ঞানমনস্তত্ত্ব

ব্রহ্ম" এই জাতীয় জ্ঞেয়-তত্ত্ব প্রতিপাদক শ্রুতিগুলির, 'সবিশেষ ব্রহ্ম প্রতিপাদক' স্বীকার করিলে, সিদ্ধান্ত বিরোধ হইবে। সুতরাং ভাব-মুখে নির্বিশেষ বস্তুকে বলাতে অনুবিধার কথা বলা সম্ভব হয় নাই।

ইহার উত্তরে প্রথমতঃ আমরা বলিতে পারি যে, সচ্চিদানন্দময় শুদ্ধ-বুদ্ধ-মুক্ত-স্বভাব নির্বিকল্পক বস্তুটী উৎপাদবিনাশশীল অনিত্য বস্তু এই আশঙ্কার নিরাসার্থেই শ্রুতিতে উহাকে "সৎ" বলা হইয়াছে। এই "সৎ" কথাটির দ্বারা সত্তারূপ যে ধর্ম তদ্বিশিষ্ট হিসাবে বলা হইয়াছে, এইরূপ মনে করিলে তাহা ভুল করা হইবে। কারণ বস্তুভূত সত্তারূপ ধর্মের বাস্তবিক কোনও সম্বন্ধ থাকিলেই, আনন্দচিন্ময় বস্তু সত্তারূপ ধর্মবিশিষ্ট হইতে পারে। বাস্তবিকপক্ষে কিন্তু আনন্দচিন্ময় পদার্থটী সর্বথা সঙ্গ-রহিতই।* শ্রুতিতে তাহাকে সর্ব্বথা অসঙ্গই ফলতঃ বলা হইয়াছে। সুতরাং শ্রোতসিদ্ধান্তানুসারে ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে, প্রোক্ত শ্রুতিতে সত্তারূপ ধর্মবিশিষ্ট হিসাবে আনন্দচিন্ময় বস্তুকে বলা হয় নাই। যদিও কল্পিত সত্তারূপধর্মের দ্বারা বিশিষ্ট হিসাবে ব্রহ্মবস্তু ঐ শ্রুতিতে কথিত হইয়াছে—এই প্রকার বলিলে, বিশেষ্য ব্রহ্ম-বস্তুর নির্বিকল্পকত্বে কোনও হানি উপস্থিত হয় না, ইহা সত্য; কারণ কল্পিত বিশেষণের কল্পিত সম্বন্ধ বিশেষ্যে স্বীকার করিলেও বাস্তবিক অসংগতের অপলাপ হয় না। প্রত্যক্ষসিদ্ধ কল্পিতরজতের কল্পিত-সম্বন্ধে ভ্রমাবধীনীভূত শুক্তিকার যে কোনও ক্ষতি বা বৃদ্ধি বস্তুতঃ হয় না, ইহা আমরা সকলেই বিশেষভাবে পরিজ্ঞাত আছি। তথাপি "সত্যজ্ঞানমনস্তং ব্রহ্ম" এই শ্রুতির দ্বারা কল্পিত যে সত্তারূপধর্ম তদ্বিশিষ্ট হিসাবে আনন্দচিন্ময় বস্তু প্রতিপাদিত হয় নাই। কারণ ঐ শ্রুতিতে জ্ঞানেরই উপদেশ করা হইয়াছে। যাহা জ্ঞেয়-বস্তুর তাৎবিক বিশেষণ নহে, তদ্বারা জ্ঞেয়বস্তুর উপদেশ করিলে তাহা সাক্ষাৎ জ্ঞানের উপদেশ হয় না।

বিশেষতঃ, ব্রহ্মবস্তুর অনিত্যত্ব আশঙ্কার নিরাসার্থতাও ঐ শ্রুতি ব্যাহত হইয়া যায়, যদি কল্পিত সত্তারূপ ধর্মবিশিষ্ট হিসাবে উহা ব্রহ্মের কীর্তন করিয়া থাকে। কল্পিত সৎহিসাবে কীর্তিত ব্যবহারিক বস্তুর উৎপাদ বিনাশাদি ণানাধিধ বিকার প্রমাণিতই আছে। সুতরাং ইহা কখনও সিদ্ধান্ত হইতে পারে না যে, সত্তারূপ ধর্মবিশিষ্ট হিসাবে ঐ শ্রুতির দ্বারা চিদানন্দঘন ব্রহ্মবস্তু প্রতিপাদিত হইয়াছে। অতএব উৎপাদ-বিনাশ-ধর্মী সবিকার বস্তু হইতে ব্যাবৃত্ত করিয়াই প্রদর্শিত শ্রুতি

* অসঙ্গোহং পুরুষঃ। (বৃহ)

১। "সি চ স্বরূপমিব চিৎস্বয়নঃ ন তু তদতিরিক্তং".....(ভাষ্যতী ২৫ পৃঃ দি, মা, সঃ)

২। "অতঃ সত্যং ব্রহ্মেতি ব্রহ্মবিকারনিবর্তয়তি।" (শাকরভাষ্য তৈঃ ব্রহ্মা ২।১।)

“সং” কথাটি নির্বিশেষচিদানন্দাত্মক ব্রহ্মবস্তুর সমুপস্থাপন করিয়াছে, এই প্রকার সিদ্ধান্ত করাই সমীচীন। কাজেই উক্ত শ্রুতিস্থ “সং” কথাটি ব্যাবৃত্তি-মুখে ব্রহ্মের সমর্পণ করে নাই, ইহা মনে করা প্রমাদেরই ফল।

এই স্থলে ইহাও সতর্কতার সহিত মনে রাখা আবশ্যক যে, “সত্যংজ্ঞানমনন্তং ব্রহ্ম” এই সকল শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মের স্বরূপ-লক্ষণ প্রতিপাদিত হইয়াছে। স্বরূপ-লক্ষণগুলি অলক্ষ্য-ব্যাবৃত্তির দ্বারা বস্তু-স্বরূপের সমর্পণ করিয়া থাকে। কাজেই “সং” কথাটি যেমন বিকারিত্ব-নিষেধের দ্বারা অলক্ষ্য জড় বস্তু হইতে ব্রহ্মবস্তুর ব্যাবৃত্তি করিয়াছে, তেমন সন্ন্যাত্রাংশে ব্রহ্ম-স্বরূপেরও সমর্পণ করিয়াছে। এই প্রকার হইলেও উহা কিন্তু মুখ্য-বৃত্তি অর্থাৎ অভিধা-বৃত্তির দ্বারা নির্বিশেষ সং-স্বরূপের সমুপস্থাপন করে নাই। অভিধা-বৃত্তির কোনও না কোনও ধর্ম্মপুরুষকারে স্বার্থ-প্রতিপাদনে নিয়ম থাকায় উহা নির্বিকল্পক বস্তু-স্বরূপমাত্র সমুপস্থাপনে সর্ব্বথা অসমর্থই। এই কারণেই নানাপ্রসঙ্গে শ্রুতি, স্মৃতিতে নির্বিশেষ ব্রহ্ম-স্বরূপকে অশব্দ^১ অবাচ্য বলা হইয়াছে। সুতরাং ঐ সকল শ্রুতি লক্ষণা-বৃত্তির দ্বারা, নির্বিশেষ সন্ন্যাত্রের সমর্পণ করিয়াছে বলিয়া বুঝিতে হইবে। অতএব ভাব-মুখে বা অভাব-মুখে যে ভাবেই ধরি না কেন, উহা যে নির্বিশেষ বস্তু-স্বরূপ-মাত্রেরই সমর্পণ করিয়াছে, তাহা অসন্দিগ্ধ।

এই পর্য্যন্ত বিচারের দ্বারা ইহা আমরা বুঝিতে পারিয়াছি যে, অস্থূলাদি শ্রুতির দ্বারা প্রতিপাদিত যে অক্ষর অর্থাৎ নির্বিশেষ সচ্চিদানন্দ শুদ্ধ-বুদ্ধ মুক্ত-স্বভাব ব্রহ্মবস্তু তাহাই বৈতসামাংগনিষেধোপলক্ষিতরূপে “অদ্বৈত” কথাটির অর্থ হিসাবে কথিত হইয়াছে।

ইহাতে নিম্নোক্ত প্রকার আপত্তি হওয়া নিতান্তই স্বাভাবিক যে, যাহা যে অধিকরণে প্রসক্ত সেই অধিকরণে তাহারই নিষেধ লোকতঃ প্রতিপাদিত হইয়া থাকে, অতএব অপ্রসক্তের নিষেধ কথিত হইলে, ঐ প্রকারের কথন, অনাকাঙ্ক্ষিতের অভিধান হওয়ায়, বক্তা অপার্থক্য^২ নামক নিগ্রহ-স্থানে বিনিগৃহীত হইয়া থাকে। সুতরাং ব্রহ্মে সর্ব্বথা অপ্রসক্ত যে বৈত-প্রপঞ্চ তাহার সামাংগতঃ নিষেধের দ্বারা উপলক্ষিত-ভাবে নির্বিশেষ চিন্মাত্র ব্রহ্মের কৌতূহল অনাকাঙ্ক্ষিতাভিধানই হইয়া যাইতেছে।

এই আপত্তির উত্তরে আমরা বলিব যে, বাস্তবিকপক্ষেই যদি জড়প্রপঞ্চের প্রসক্তি অর্থাৎ প্রাপ্তি নির্বিশেষ ব্রহ্মাত্মাতে না থাকে, তাহা হইলে তাহাতে যে জগৎপ্রপঞ্চের সামাংগতঃ নিষেধ অস্থূলাদি শ্রুতির দ্বারা বর্ণিত হইয়াছে, তাহা অপার্থক্যই

১। “সন্ন্যাত্রকসত্যং ১।.....বিশেষণার্থবৈশিষ্ট্যং বার্থ্যপরিভাষ্য এব।” (শাং ভাঃ, ২, ২১)।

২। “অপার্থক্যমপার্থক্যমব্যবহারঃ।(কঠ, ১, ৩১)।”

হয়। প্রকৃত পক্ষে কিন্তু ব্রহ্মাত্মাতে জড়প্রপঞ্চ অপ্রসক্তই নহে, উক্ত ব্রহ্মে উহা প্রাপ্তই আছে। অতএব অস্থূলাদি শ্রুতি প্রসক্তের প্রতিবেদ করার উদ্দেশ্যে অপার্থক্যের কথাই উঠে না।

“ব্রহ্মবিদ্যাপ্রোতিপন্নম্” এই বাক্যের দ্বারা বেদে অর্থাৎ জ্ঞেয় হিসাবে শুদ্ধ-বুদ্ধ-মুক্ত-স্বভাব ব্রহ্মাত্মার উপক্রম করিয়া, “সত্যং জ্ঞানমনস্তত্ত্বং ব্রহ্ম” এই শ্রুতিতে জ্ঞাতব্য ব্রহ্মের স্বরূপ কীর্ত্তিত হইয়াছে। পশ্চাৎ ঐ উপক্রান্ত এবং লক্ষিত ব্রহ্মের বিশেষ্য পরিজ্ঞানের অভিপ্রায়ে, “তস্মাদ্ভা এতস্মাদাত্মন আকাশঃ সন্তুতঃ। আকাশাদ্ভাস্ক্রুঃ। বায়োরগ্নিঃ। অগ্নেরাপঃ। অন্ত্যঃ পৃথিবী। পৃথিব্যা তমসঃ। তমসীত্যোহম্ম। অম্মাৎ পুরুষঃ॥” এই শ্রুতির দ্বারা প্রদত্ত ব্রহ্মাত্মা হইতে আকাশাদির সৃষ্টি অর্থাৎ উৎপত্তি বর্ণিত হইয়াছে।

এই স্থলে ইহাও আমাদের বিচার করিয়া দেখা আবশ্যক যে, “সত্যং জ্ঞানমনস্তত্ত্বং ব্রহ্ম” এই শ্রুতির দ্বারা স্বরূপতঃ লক্ষিত ব্রহ্মের বিস্তরতঃ পরিজ্ঞাপন, “তস্মাদ্ভা এতস্মাদাত্মন আকাশঃ সন্তুতঃ”.....এই শ্রুতি কেমন করিয়া করিল এবং এই আলোচনার ফলে আমরা আমাদের জ্ঞাতব্য সম্বন্ধে বহু তত্ত্বের অনুসন্ধান করিতে পারিষ। কাজেই এই বিচার উপেক্ষণীয় নহে। “সত্যং জ্ঞানমনস্তত্ত্বং ব্রহ্ম” এই স্বরূপ-লক্ষণপর শ্রুতির দ্বারা আমরা ব্রহ্মকে সৎ, চিত্ত এবং অনন্ত বলিয়া বুঝিতেছি। এই সত্যতা ও অনন্ততা সম্বন্ধেই বিশেষ পরিজ্ঞাপন, “তস্মাদ্ভা” ইত্যাদি শ্রুতি করিয়াছেন। কোনও বস্তু তাহা হইলেই অসঙ্কুচিতভাবে অনন্ত হয়, যদি তাহাতে সর্বপ্রকারের অনন্ততা থাকে। “সত্যং জ্ঞানমনস্তত্ত্বং ব্রহ্ম” এই শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মের যে অনন্ততা কীর্ত্তিত হইয়াছে, সঙ্কোচের কারণ না থাকায়, তাহা অসঙ্কুচিতই বুঝিতে হইবে। সর্বপ্রকারের অনন্ততাই ব্রহ্ম সম্বন্ধে শ্রুতি আমাদের কাছে জানাইয়া দিয়াছে। অনন্ততা অর্থাৎ পরিচ্ছিন্নতা তিন প্রকারে হইয়া থাকে। যথা দৈশিক-পরিচ্ছিন্নতা, কালিক-পরিচ্ছিন্নতা এবং বস্তুকৃত-পরিচ্ছিন্নতা। অতএব অনন্ততাত্ত্বং দৈশিক-পরিচ্ছিন্নতাভাব, কালিক-পরিচ্ছিন্নতাভাব এবং বস্তুকৃত-পরিচ্ছিন্নতার অভাব এই তিন প্রকার। অসংকোচে এই তিন প্রকারের অপরিচ্ছিন্নস্বরূপ আনন্ত্যই, শ্রুতি “অনন্ত” এই কথার দ্বারা ব্রহ্ম সম্পর্কে কীর্ত্তন করিয়াছেন। কোনও দেশের সহিত বাহ্যের সম্পর্ক আছে এবং অপর কোনও দেশের সহিত বাহ্যের সম্পর্ক নাই, এমন বস্তুগুলিকে বলা হয়

১। “পুনস্তত্ত্বৈব বিস্তরেণাধিনির্ধরঃ কর্তব্য ইত্যরন্তুবিবৃতিহানীয়ো গ্রহ আয়ত্নতে তন্মাদ্ভা এতস্মাদিত্যাদি”।

(শাং ভাঃ জৈঃ ৭।১)।

২। “তত্র ত্রিবিধং তানন্ত্যং দেশতঃ কালতঃ বস্তুতঃশ্চেতি ।” (শাং ভাঃ জৈঃ ৭।১)।

দেশ-পরিচ্ছিন্ন। ঘট, পট প্রভৃতি মূর্তবস্তুর ইহাই স্বভাব যে ঐগুলি যখন কোনও দেশ-বিশেষের সম্বন্ধী হয়, তখনই উহার অত্যান্ত দেশের সহিত সম্পর্করহিত হইয়া থাকে। ঐ সকল বস্তুকে লোক-সমাজ দেশ-পরিচ্ছিন্ন বলিয়া ব্যবহার করে। আকাশ সম্বন্ধে দেশ-পরিচ্ছিন্নত্বের ব্যবহার লোকে দেখিতে পাওয়া যায় না। কারণ এমন কোনও দেশের কল্পনা আমরা করি না, যে দেশ, অবকাশ-দান-স্বভাব আকাশের সম্বন্ধী হয় না। এই যে লোকতঃ সিন্ধ দেশ-পরিচ্ছিন্ন ভূতাকাশ, তাহার হিসাবে “তস্মাচ্চা এতস্মাদাত্মনঃ আকাশঃ সন্তুতঃ” এই শ্রুতি ব্রহ্মাত্মার কীর্ত্তন করিয়াছে। কাজেই ঐ শ্রুতি অর্থতঃ ব্রহ্মাত্মার দেশপরিচ্ছিন্নত্ব প্রতিপাদন করিয়া, উহার অনন্ততা সম্বন্ধে বুদ্ধির পরিপূর্ত্তি-সম্পাদন করিতেছে। যেই ব্রহ্মাত্মার কাঞ্চ্য ভূতাকাশই দেশতঃ অপরিচ্ছিন্ন, তিনি স্বয়ং যে দেশ-পরিচ্ছিন্ন হইবেন না, হইতে পারেন না, ইহা অসম্ভব। দেশপরিচ্ছিন্ন বস্তু হইতে দেশপরিচ্ছিন্ন বস্তুর উৎপত্তিতে কোনও দৃষ্টান্ত নাই। ভূতাকাশ দেশপরিচ্ছিন্ন হইলেও বেদান্ত-সিদ্ধান্তে উহা কিন্তু কালপরিচ্ছিন্ন নহে। কারণ এই মতে আকাশের উৎপত্তি স্বাকৃত আছে। “তস্মাচ্চা এতস্মাদাত্মনঃ আকাশঃ সন্তুতঃ” শ্রুতির দ্বারা ই আকাশের উৎপত্তি প্রমাণিত আছে। যাহার উৎপত্তি বা বিনাশ আছে তাহা কালের দ্বারা পরিচ্ছিন্নই হইয়া থাকে। যাহা কাল-বিশেষের সম্বন্ধী হয় না, তাহাকে বলা হয় কালপরিচ্ছিন্ন। উৎপন্ন বস্তুর উৎপত্তি-পূর্বকালের সম্বন্ধী এবং বিনাশী বস্তু বিনাশোত্তরকালের সম্বন্ধী হইতে পারে না, কাজেই ঐ প্রকারের বস্তুগুলি কাল-পরিচ্ছিন্নই হয়।

শ্রুতি ব্রহ্মাত্মা হইতে আকাশাদিরই উৎপত্তির কথা বলিয়াছেন কিন্তু ব্রহ্মাত্মার অপর কোনও বস্তু হইতে উৎপত্তির কথা কোথাও বলেন নাই; অমুমানাদি অপর কোনও প্রমাণের দ্বারাও উহার উৎপত্তি প্রমাণিত হয় না। কাজেই, অমুৎপন্ন-ভাবনিবন্ধন ব্রহ্মাত্মার নিত্যত্ব প্রমাণিত হয় এবং শ্রুতিও বহুশঃ ব্রহ্মাত্মার অমরত্ব কীর্ত্তন করিয়াছেন। যাহা নিত্য তাহা সদাতন, কাল-বিশেষের অসম্বন্ধিত্বরূপ কালপরিচ্ছিন্নত্ব তাহাতে থাকিতে পারে না। অতএব নিত্যনিবন্ধন ব্রহ্মাত্মার কালপরিচ্ছিন্নত্ব ইহাও অর্থতঃ “তস্মাচ্চা এতস্মাদাত্মনঃ আকাশঃ সন্তুতঃ” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মাত্মাতে প্রতিপাদিত হইয়াছে। কারণ ঐ শ্রুতি ব্রহ্মাত্মাকেই সমস্ত কাঞ্চ্যের মূলকারণরূপে বর্ণনা করিয়াছেন। এই প্রকার হইলে ব্রহ্মাত্মার

১। “বহুসর্বপতাং সর্বপতাং সর্বদত্তমুৎপত্তমানঃ লোকে কিঞ্চিদৃষ্টতে”। (শাং ভাঃ উঃ ২।১।)

২। যদিও অমুৎপন্নত্ব পতিভাবই অবিদ্যা অভ্যর্ভাবে নিত্যত্বের ব্যাতিচারী, তথাপি ব্রহ্মাত্মার নিত্যত্ব শ্রুতি-প্রমাণ-সিদ্ধ। এই অভ্যর্ভারেই অমুমানের পর শ্রুতির ঠিকত্ব আছে।

অনাদিকও ঐ শ্রুতির অভিপ্রেত বলিয়া ধরিতে হয় এবং অনাদিভাব পদার্থ বলিয়া ব্রহ্মাত্মার সদাতনত্ব শ্রুতিভিপ্রোক্ত হইলে ব্রহ্মাত্মার কালাপরিচ্ছিন্নত্বরূপ আনন্ত্যও ঐ শ্রুতি অর্থতঃ প্রতিপাদন করিয়াছে অর্থাৎ তন্মাত্রা এতন্মাদিত্যাদি শ্রুত্যাৰ্থের পরিশীলনের দ্বারাই যে ব্রহ্মাত্মার কালাপরিচ্ছিন্নত্বরূপ আনন্ত্য আমরা প্রাপ্ত হই, ইহা অসম্ভব।

বস্তু-কৃত-পরিচ্ছিন্নতা বা বস্তু-পরিচ্ছেদ কথার দ্বারা আমরা এক বস্তুতে অগ্নি বস্তুর ভেদকে বুঝিয়া থাকি। ঘট-পদার্থ বস্তুপরিচ্ছিন্ন কারণ তাহাতে পটের ভেদরূপ বস্তু-পরিচ্ছেদ আছে। এইভাবে জড় বা কার্য্য পদার্থমাত্রই বস্তু-পরিচ্ছিন্ন হইবে। কারণ প্রত্যেক জড় বা কার্য্য পদার্থেই জড়াস্তর বা কার্য্যাস্তরের ভেদ আছে। ব্রহ্মাত্মাতে কিন্তু এই বস্তুকৃত পরিচ্ছিন্নতা বা বস্তু-পরিচ্ছেদ নাই। এই যে বস্তু-পরিচ্ছেদ ইহা স্বগত-ভেদ সজাতীয়-ভেদ বা বিজাতীয়-ভেদ। এই ত্রিবিধ ভেদাউত্থনে ব্যাখ্যাত হইতে পারে। নিরবয়বত্ব-নিবন্ধন স্বগত-ভেদ ব্রহ্মাত্মাতে সম্ভব নহে। বৃক্ষাদি সাবয়ব বস্তুতেই তদীয় অবয়ব শাখাদির ভেদরূপ যে স্বগত-ভেদ, তাহা দেখা যায়। দ্বিতীয় কোনও চিহ্নবস্তুর অছাবিধি প্রমাণ-সিদ্ধ না হওয়ায় এবং শ্রুতিবোধিত হওয়ায় ব্রহ্মাত্মাতে সজাতীয়-ভেদ সম্ভব নহে। স্বসমানজাতীয় বস্তুস্তরের যে স্বরুতি-ভেদ তাহাকেই লোকে সজাতীয়-ভেদ বলা হয়। একটা মানুষে যে অপর মানুষের ভেদ তাহাই সজাতীয় ভেদ। বিজাতীয় বস্তুগুলির যে পরস্পর ভেদ, তাহাকেই বলা হয় বিজাতীয় ভেদ। যেমন মানুষে পশুর ভেদ বা আকাশাদি জড় বস্তুতে চেতনের ভেদ। বস্তুকৃত-পরিচ্ছিন্নতার মধ্যে কেবল এই বিজাতীয়-ভেদেরই ব্রহ্মাত্মাতে আশংকা হইতে পারে। কারণ, ব্রহ্মাত্মা স্বয়ং চিদাত্মক বস্তু, তাহাতে অচিৎ বা জড় যে আকাশাদি বস্তু, তাহার ভেদ থাকা স্বাভাবিক। বাস্তবিক পক্ষে কিন্তু বিজাতীয় এই আকাশাদির ভেদ, ব্রহ্মাত্মাতে পারমার্থিক নহে। সর্বকারণ ব্রহ্মাত্মাতে সর্বকারণ্যের অনন্তত্বই সিদ্ধান্ত আছে। বিশেষ কথা এই যে, জড়বস্তু যে, আকাশাদি, তাহাদের ভেদ, চেতন ব্রহ্মাত্মাতে স্বীকার করিলেও, উহার দ্বারা ব্রহ্মাত্মাকে বস্তু-পরিচ্ছিন্ন করা যায় না। কারণ কার্য্যমাত্রই সদসম্বলক্ষণ মিথ্যাভূত বলিয়া তাহার ভেদও ঐ প্রকার মিথ্যাই হইবে। মিথ্যার সম্পর্কে অধিষ্ঠানের যে কোনও হানি বা বৃদ্ধি হয় না, ইহা শুক্লিরজত স্থলে সিদ্ধই আছে। অতএব বস্তু-কৃতপরিচ্ছিন্নতা, ব্রহ্মাত্মার সম্ভব নহে। এই যে তৃতীয় প্রকারের আনন্ত্য, ইহাও আমরা “তন্মাত্রা এতন্মাদাত্মনঃ আকাশঃ সমুত্তমঃ” এই শ্রুতি হইতেই অর্থতঃ প্রাপ্ত হই। এই শ্রুতি আকাশাদি জড়বস্তুকে ব্রহ্মাত্মার কার্য্যরূপে বর্ণিত করিয়াছে এবং বাচারম্ভ

১। “এবং সজাতীয়ভেদো বিজাতীয়ভেদঃ স্বগতভেদম্ভেদেতি ত্রিবিধোভেদো বস্তুপরিচ্ছেদঃ”। (বসু, পী, ২১৩)।

২। কথা পুনঃ সর্বানন্তত্ব ব্রহ্মণঃ ইত্যুচ্যতে সর্ববস্তুকারণত্বাৎ। (শাং ভাঃ ভৈঃ ২১)।

শ্রুতি কার্যমাত্রকে সদসবিলক্ষণ মিত্র্যভূত বলিয়াছে। সুতরাং মিথ্যাভূত আকাশাদি জড়প্রপঞ্চের মিথ্যাভূত ভেদ, চেতন ব্রহ্মাত্মাতে স্বীকার করিলেও, উহার দ্বারা ব্রহ্মাত্মার পারমার্থিক কোনও বস্তু-পরিচ্ছেদ প্রমাণিত হয় না। মিথ্যাভূত হইলেই তাহা বস্তুপরিচ্ছিন্ন হয়, ইহা আমরা ঘট-পটাদি স্থলে দেখিতে পাই। অতএব মিথ্যাত্বের ব্যাপক যে বস্তু-পরিচ্ছিন্ন তাহার অভাবের দ্বারা ব্রহ্মাত্মাতে অমিথ্যাত্ব অর্থাৎ সত্যতা প্রমাণিত হইতেছে। কাজেই, বুঝা যাইতেছে যে, “তস্মাত্ৰা এতস্মাদাত্মনঃ আকাশঃ সঙ্কুতঃ” এই শ্রুতি, “সত্যং জ্ঞানমনস্তং ব্রহ্ম” এই শ্রুতি প্রতিপাদিত অসংকুচিত আনন্দের সমর্থন করিয়া, ব্রহ্মাত্মার অমিথ্যাত্বও সমর্থন করিতেছে এবং “তস্মাত্ৰা এতস্মাদাত্মনঃ আকাশঃ সঙ্কুতঃ” এই শ্রুতি, “সত্যং জ্ঞানমনস্তং ব্রহ্ম” এই পূর্ববর্তী শ্রুতির বিস্তৃত ব্যাখ্যামাত্রই। সৃষ্টি প্রতিপাদনে উহার পরম তাৎপর্য্য নহে, ব্রহ্ম-স্বরূপ সমর্থনেই উহার পরম সার্থকতা।

“সত্যং জ্ঞানমনস্তং ব্রহ্ম”, “তস্মাত্ৰা এতস্মাদাত্মনঃ আকাশঃ সঙ্কুতঃ” ইত্যাদি শ্রুতির সাহায্যে আমরা যে নির্বিবাক্য পরমতত্ত্ব বস্তুকে পাই, কেবল “ব্রহ্ম” পদটির নৈগমিক নির্বচনের দ্বারাও আমরা অবিকল-ভাবে সেই তত্ত্ব-বস্তুকে পাইয়া থাকি। কোনও পদের প্রকৃতি প্রত্যয়ের বিভাগ-পূর্বক যে শাব্দিক নিরূপণ করা হয়, অর্থাৎ যাহা যোগ-নিরুক্তি তাহার নাম নৈগমিক-নির্বচন। নিগম বা নিরুক্তশাস্ত্রে উক্ত প্রণালীতে নানাপ্রকার উপাখ্যানের সাহায্যে বৈদিক-শব্দের অর্থ-নিরূপণ করা হইয়াছে। নিগম, নিরুক্ত ও ব্যাকরণ^১ পরস্পর বিলক্ষণ এই তিন প্রকার পন্থা অবলম্বনে, সাধারণতঃ বৈদিক শব্দের অর্থ-নিরূপণ করা হইয়া থাকে। (জ্ঞাতি প্রভৃতি অর্থের সম্পর্কে এই পন্থা অবলম্বনের প্রয়োজন নাই) প্রকৃতি ও প্রত্যয় এই উভয়ের অর্থের মধ্যে একমাত্রের অর্থে যে প্রকৃতি-প্রত্যয়-নিম্পন্ন বিশিষ্ট শব্দের বৃত্তি তাহা নিগম^২। উভয় অর্থের সম্পর্ক নিয়া বিশিষ্টার্থে পদের যে বৃত্তি তাহা নিরুক্ত^৩। এই দুই স্থলেই অর্থটি প্রসিদ্ধার্থ হইতে বিলক্ষণ হইবে। প্রকৃত স্থলে আমরা নৈগমিক পন্থায় “ব্রহ্ম” শব্দ হইতে পরমতত্ত্বকে পাইতে পারি।

বুদ্ধার্থক “বুহি” ধাতুর উত্তর “মনন্ত্” প্রত্যয়ে “ব্রহ্মান্” এই পদটি নিম্পন্ন হইয়াছে।

১। “তত্র নিগমনিরুক্তব্যাকরণানামেবঃ রূপপদার্থাদুগমহেতুনাং বিত্তমানহাং।”

(পঞ্চপাদিকা ৮০১ পৃঃ কনি সং)

২। “নিগমো নাম প্রসিদ্ধার্থভববর্যোপরিভাষ্যশব্দস্ত শব্দেকদেশাদুগমেনার্থান্তরে বৃত্তিঃ।”

(পঞ্চপাদিকা ৮০১ পৃঃ কনি সং)

৩। নিরুক্তং নাম শব্দস্ত সর্বাবয়বার্থাদুগমেন প্রসিদ্ধার্থার্থান্তরে বৃত্তিঃ।

(পঞ্চপাদিকা ৮০১ পৃঃ কনি সং)

প্রথমতঃ এক বচনে উহার ‘ব্রহ্ম’ এই রূপ হয়। এই স্থলে “মনঃ” প্রত্যয়ের অর্থ পরিভাগ করিয়া বুদ্ধি অর্থাৎ মহত্ব অর্থে প্রকৃতি প্রত্যয় নিম্ন “ব্রহ্মন্” এই বিশিষ্ট শব্দটির নৈগমিক-বৃত্তি বুঝিতে হইবে। অতি বিস্তৃত বলিয়া প্রত্যয়ার্থ পরিভাগের হেতু প্রদর্শিত হইল না। এই বুদ্ধি বা মহত্ব প্রকৃত স্থলে নিরতিশয়ই হইবে। কারণ মহত্বের সঙ্কোচক কোনও কারণ প্রকৃত স্থলে নাই। সঙ্কোচক-হেতু না থাকিলে শব্দের দ্বারা অপরিশেষতঃই অর্থ গৃহীত হইয়া থাকে। সুতরাং নিগম-সাহায্যে “ব্রহ্মন্” পদ হইতে আমরা নিরতিশয় মহৎরূপ একটা (আমাদের নিকট অপ্ৰসিদ্ধ) অর্থ পাইতেছি। এই নিরতিশয় মহত্ব হইতেই ঐ মহৎ বস্তুটা যে চিৎস্বরূপ; তাহাও আমরা অবধারণ করিতে পারি। কারণ অচিৎ বা জড় হইলেই তাহা পরার্থ হয়। জড়ের নিজ প্রয়োজন অসম্ভব বলিয়াই উহা পরার্থ হইতে বাধ্য। বাহ্য-পরার্থ হয় তাহা কখনও নিরতিশয় মহৎ হইতে পারে না। সুতরাং নিরতিশয় মহত্বের অমুপপত্তির দ্বারাই উহার চিৎরূপ পাওয়া যাইতেছে। বাহ্য কাল বা দেশের দ্বারা পরিচ্ছিন্ন তাহা কখনও নিরতিশয় মহৎ হয় না। সুতরাং নিরতিশয় মহত্বের অমুপপত্তিবশতঃ কালাপরিচ্ছিন্ন ও দেশাপরিচ্ছিন্ন পাওয়া যাইতেছে। বস্তুকৃতাপরিচ্ছিন্নত্বও ঐ মহত্বের অমুপপত্তিবশতঃ আমরা পাইতে পারি। কারণ স্গত সজাতীয় বা বিজাতীয়ভেদ থাকিলে অর্থাৎ স্বসমানসম্ভাবিশিষ্ট ঐ প্রকার ভেদের আশ্রয় হইলে তাহা কখনও নিরতিশয় মহৎ হয় না। উক্ত ব্রহ্মের যে আনন্দরূপতা তাহাও ঐ নির্বচন সামর্থ্যেই পাওয়া যায়। কারণ আনন্দ হইলেই তাহা স্বয়ং পুরুষার্থ হয় না এবং যাহা স্বতঃ পুরুষার্থ নহে তাহা কখনও নিরতিশয় মহৎ হয় না। এই নির্বচন-সামর্থ্যেই আমরা ব্রহ্মপদার্থের নিত্যশুদ্ধমুক্তভাবতাও প্রাপ্ত হই।

অতএব এক্ষণে ইহা আমরা বেশ বুঝিতে পারিলাম যে, সেই অধৈত তত্ত্বকে আমরা উপক্রমে বলিয়াছি, নানাশ্রুতির সাহায্যে এমন কি কেবল “ব্রহ্মন্” পদের নির্বচন সামর্থ্যেও আমরা সেই চরম ও পরমতত্ত্বকেই প্রাপ্ত হই।

এ বিষয়ে বহু বহু বক্তব্য থাকিলেও একের পরে অষ্ট মনের কোনে আঘাত করিলেও কলেবর বুদ্ধির ডয়ে আমাকে অসম্পূর্ণভাবেই উপসংহার করিতে হইবে। সুতরাং বৈতপ্রণকের নিবেদন সম্বন্ধে যে অপ্ৰসক্ত-প্রতিবেদনের ফকিকাটা অবসরক্রমে উঠিয়াছিল, প্রাসংগিক বিচারের বাধ্য যাহার পরিষ্কার উত্তর দেওয়া সেই স্থানে সম্ভব হয় নাই; তৎসম্পর্কে সাধারণ কিছু বলিয়াই এই প্রবন্ধের উপসংহার করিতেছি।

“অনুলম্বনং” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা সচ্চিদানন্দস্বরূপ ব্রহ্ম বস্তুকে যে বৈত-সামাহিত্যের নিবেদন প্রতিপাদিত হইয়াছে, ইহা অপ্ৰাপ্তের প্রতিবেদন নহে। কারণ,

“তন্মায়া এতন্মাদান্বন আকাশঃ সজ্জতঃ” “যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে যতো জাতানি জীবন্তি যৎ প্রযন্ত্যভিসংবিশন্তি তদ্বৃক্ষা” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মে জগদুৎপাদনঃ কীর্তিত। উৎপাদন-কারণে সমাশ্রিত হইয়াই, সকল কার্য্য সমুৎপন্ন হয়।^১ কাজেই আপাততঃ ঐ শ্রুতির দ্বারা ব্রহ্মে বৈত-প্রপঞ্চের^২ প্রাপ্তি অর্থাৎ সম্বন্ধ প্রমাণিত আছে, এই প্রকারের ভ্রান্তি লোকে হয়। এই প্রকারে ভ্রম-প্রসঞ্চিত যে বৈত-প্রপঞ্চ, তাহার নিষেধ, “অস্থূলমনধু” “নেহ নানান্তি কিঞ্চন” ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা কীর্তিত হইয়াছে। অতএব এই বৈতপ্রপঞ্চের সামান্যতঃ নিষেধকে অপ্রসক্তের প্রতিষেধ মনে করা নিতান্তই ভ্রমসঙ্কুল।

একণে আমরা বেশ বুঝিতে পারিলাম যে, যাহা নির্বিকল্প-শুদ্ধ-বুদ্ধ-যুক্তস্বভাব সচ্চিদানন্দৈকরস চরম ও পরম-তত্ত্ব যে জ্যোতির আধ্যাত্মিক সম্পর্কে এই জড়-জগৎ প্রত্যক্ষতঃ প্রকাশিত হইয়াছে, যে অখণ্ড-আনন্দের মিথ্যা ভূততাদাত্ত্ব্যে এই জড়-প্রপঞ্চ হইতেও আনন্দ-লেশ সমুদ্ভূত হয়, যে অখণ্ড সত্তার কল্পিত সংস্পর্শে আসিয়াই, সদসম্বলক্ষণ এই জড়-জগৎ আজ পরম সৎ হিসাবে সমাদৃত, সেই পরম-তত্ত্বকেই বৈত-প্রপঞ্চের সামান্যতঃ নিষেধের দ্বারা উপলব্ধিত করিয়া শাস্ত্রে “অবৈত” প্রভৃতি কথায় বলা হইয়াছে ॥ ওঁ শান্তিঃ ॥

১ “সদেব সোমোদয়গ্রভাসীদিতি পূর্বব্যাক্যে ইদং শব্দার্থবৈতগাম্যভ্যাসাত্মক লব্ধবৈন।”

আয়ুর্বেদে তত্ত্বজিজ্ঞাসা

অধ্যাপক শ্রীভারাপদ চৌধুরী, এম.এ., বি.এল., পি-এচ. ডি.

(পূর্বাহ্নয়ত্তি)

চরক

সমগ্র চরকসংহিতাই দার্শনিক তথ্যে পূর্ণ। কোন আয়ুর্বেদীয় বস্তুর যুক্তিযার প্রতিপাদনের অবসর আসিলেই গ্রন্থকার দার্শনিক আলোচনায় প্রবৃত্ত হইয়াছেন; ফলে ইহা দাঁড়াইয়াছে যে কেবল চিকিৎসাক্রম ও ঔষধপথ্যের স্বরূপ ও গুণাগুণের বর্ণনাই এই প্রসঙ্গ হইতে সাধারণতঃ মুক্ত। অল্পবিস্তর দার্শনিক তথ্যের ইঙ্গিত সমগ্র গ্রন্থে বিক্ষিপ্ত হইয়া থাকিলেও বিস্তৃত আলোচনা প্রধানতঃ এই সকল অধ্যায়ে বর্তমান :—শ্লোকস্থানে (বা সূত্রস্থানে)—দীর্ঘজীবিতীয় (১১), ইন্দ্রিয়োপক্রমণীয় (১৮), ত্রৈশেষণীয় (১১১), যজ্ঞঃপুরুষীয় (১২৫), আত্রেয়ভক্তকাপ্যীয় (১২৬), এবং অর্থে দশমহামূলীয় (১৩০); বিমানস্থানে—জনপদধ্বংসনীয় (৩৩), ত্রিবিধরোগবিশেষবিজ্ঞানীয় (৩৪), রোগানীক (৩৬), এবং রোগভিষগৃ-জিতীয় (৩৮); এবং শারীরস্থানে—কতিধাপুরুষীয় (৪১), অতুলাগোত্রীয় (৪২), খুড়ীকাগর্ভাবক্রান্তি (৪৩), মহতীগর্ভাবক্রান্তি (৪৪) এবং পুরুষবিচর (৪৫)। আয়ুর্বেদকে ‘সর্পপারিষদ’ বা ‘সর্ববেদপারিষদ’ বলা হইয়া থাকে। সেইজন্য আয়ুর্বেদের অবিরুদ্ধ শ্রায়, বৈশেষিক, সাংখ্য, যোগ, মীমাংসা, বেদান্ত এবং অষ্টাঙ্গ বহুশাস্ত্রের মতামত আপাততঃ পরস্পরবিরুদ্ধ হইলেও ইহাতে স্থান পাইয়াছে।^১ তন্মধ্যে প্রথমোক্ত চারিটির অনুগ্রাহকতা হুস্পষ্ট, বিশেষতঃ সাংখ্যযোগের প্রতি পক্ষপাতিতা এত প্রবল যে গ্রন্থকারকে তদ্রূপবলবী বলিয়াই আপাততঃ মনে হয়,^২ কিন্তু সূক্ষ্মবিচারে প্রতীত হয় যে উক্তরূপ পক্ষপাতিতাসত্ত্বেও গ্রন্থকার যেন ঐ সকল

১। সর্পপারিষদবিদং শাস্ত্রং, তেনাযুর্বেদাবিরুদ্ধবৈশেষিকসাংখ্যাদিনর্শনভেদেন বিরুদ্ধার্থো-
হতিবীরমানো ন পূর্বাপরবিরোধাবহতি। চক্রং ১৮।৩।

২। দেখুন, ১।১৩৩, সাংখ্যোঃ সংখ্যাতসংখ্যোঃ সহাসীনং পুনর্বহুঃ। জগজ্জিতার্থং পপ্রচ্ছ
বহিবেশঃ স্বসংশয়ঃ॥ ১২৫।১৫, রাশিঃ স্বভূত্বকো হেবঃ সাংখ্যোরাঃ প্রকীর্তিতঃ। ৩৮।৩৪,
বধা আদিত্যঃ প্রকাশকন্তথা সাংখ্যজ্ঞানং প্রকাশকমিতি, ৪।১১৫১, অন্নং পুনরাখ্যাতেনৈতন্ম
যোগত যোগিভিঃ। সাংখ্যাতর্কঃ সাংখ্যন্ত যুক্তির্যোগন্ত লক্ষণম্॥ ৪।৫।১৭, যোগং বধা সাবধতে
সাংখ্যঃ সংপদতে বধা, ইত্যাদি।

দর্শনের মধ্যে সামঞ্জস্যই দেখিতে পাইয়াছেন এবং বিরোধকে মৌলিক ভাবেন নাই। চরকের দার্শনিক মতবাদের সংক্ষিপ্তসার মোটামুটি এইভাবে দেওয়া বাইতে পারে।

[আয়ুঃ ও আয়ুর্বেদ]

হিত, অহিত, সুখ ও দুঃখ এই চতুষ্প্রকার আয়ুঃ, তাহার হিতাহিত ও প্রমাণ এবং স্বরূপ বাহাতে উক্ত হইয়াছে তাহাকে আয়ুর্বেদ বলে।^১ আয়ু বলিতে শরীর, ইন্দ্রিয়সকল, মন ও আত্মার সংযোগ^২ অথবা তজ্জনিত চৈতন্যমু-
 আয়ুর্বেদের লক্ষণ ও বিবরণ
 রুত্তি বুঝায়^৩ এবং ধারী, জীবিত, নিত্যগ ও অমুবদ্ধ ইহার পর্যায়।^৪ এই আয়ুর্বেদ দ্বারা হেতু, লিঙ্গ ও ঔষধের জ্ঞান হয় এবং ইহা স্বস্থ ও আতুরের পরমমার্গস্বরূপ।^৫ ইহার জ্ঞান সামান্য, বিশেষ, গুণ,

১। ১।১।৪১, হিতাহিতং সুখং দুঃখমায়ুস্তত্ত্বং হিতাহিতম্। মানকং তচ্চ যদ্রোক্তমায়ুর্বেদঃ স উচ্যতে। এই চতুষ্প্রকার আয়ুর ব্যাখ্যা করা হইয়াছে, ১।৩০।২৪ সংখ্যক গ্রন্থাংশে—তত্র শরীর-মানস্যাত্ম্যং রোগাত্ম্যম্ অনভিভূতস্তত্ত্বং বিশেষণং যৌবনবতঃ সমর্থমুগতবলবীৰ্যবশঃ-পৌরুষপরাক্রমস্ত জ্ঞানবিত্তানোক্তিয়ার্থবলসমুদয়ে বর্তমানস্ত পরমর্দ্ধকরচিত্রবিবিধোপভোগস্ত সমৃদ্ধসবীরস্তত্ত্বং যথেষ্ট-বিহারিণঃ সুখমায়ুকৃত্যতে, অস্থখমতো বিপর্যয়েণ, হিতৈষিণঃ পুনর্ভূতানাং পরবাহুশরতস্তত্ত্বং সত্যবাদিনঃ শমপরস্ত পরাক্র্যকারিণোহপ্রমত্তস্ত ত্রিষর্গঃ পরম্পরোপাহুশরতমুপসেবমানস্ত পূজার্সংপূজকস্ত জ্ঞানবিত্তানোপশমশীলস্ত বৃদ্ধোপসেবিনঃ স্থনিরত্তরোগরোবেষ্যামদমানবেগস্ত সত্যং বিবিধপ্রদান-পরস্ত তপোজ্ঞানপ্রশমনিত্যাত্ম্যাবিদমুৎপন্নস্ত লোকমিৎ চামুং চাবেক্ষমাণস্ত স্থতিমতিমতো হিতমায়ুকৃত্যতে; অহিতমতো বিপর্যয়েণ।

২। ১।১।৪২, শরীরেইন্দ্রিয়স্বাস্থ্যসংযোগো ধারী জীবিতম্। নিত্যগকামুবদ্ধশ্চ পর্যায়ৈহায়ু-কৃত্যতে॥ “ধারয়তি শরীরং পুতিতং গন্তং ন দদাতীতি ধারি। জীবয়তি প্রাণান্ ধারয়তীতি জীবিতম্। নিত্যং শরীরস্ত কণিকঞ্চে ন গচ্ছতীতি নিত্যগঃ। অস্থব্রাত্যায়ুঃপরশরীরাদি-সংযোগরূপতরৈত্যমুবদ্ধঃ।”—চক্র°।

৩। ১।৩০।২২, চেতনামুত্তিরিতি চৈতন্ত্বসম্ভবানঃ, এতচ্চ গর্ভাবধিষরণপর্যন্তঃ বোদ্ধব্যঃ তদুৎসর্গে চেতনানুসৃত্তে, সাক্ষাদুপলব্ধেনৈবানুসৃত্তিরিতি ভাবঃ। ন চ বাচ্যং প্রসুপ্তস্ত চৈতন্ত্ব-বিচ্ছেদো ভবতি, যত্তত্ত্বজ্ঞাপি ‘স্থখমহম্বাপন্ন’ ইত্যন্তরকালীনপ্রতিসন্ধানদর্শনাৎ স্পষ্টজ্ঞানমন্তোষ।

৪। ১।১।২৪, হেতুলিঙ্গৌষধজ্ঞানং স্বহাতুর-পরায়ণম্।—“হেতুগ্রহণেন সন্নিহিতবিপ্রকৃষ্ট-ব্যাধিহেতুগ্রহণম্; লিঙ্গগ্রহণেন চ ব্যাধিরোগোপাত্ত চ কৃত্বং লিঙ্গমুচ্যতে, তেন ব্যাধ্যারোগ্যে অপি লিঙ্গশব্দবাচ্যে, যত্তত্ত্বজ্ঞাপি হি তল্লিঙ্গং লিঙ্গ্যত এব; ঔষধগ্রহণেন চ সর্বপথ্যাবরোধঃ শরীরং চাত্র হেতৌ লিঙ্গে চান্তর্ভবতি।”—চক্র°।

৫। ১।৩০।২৬, প্রয়োজনং চাত্র স্বস্থস্য স্বাস্থ্যরক্ষণবাহুরস্ত বিকারপ্রশমনং চ।

ক্রম, কর্ম ও সম্বন্ধ এই ষট্‌পদার্থের জ্ঞানের সহিত অজ্ঞানভাবে জড়িত।^১ আয়ুর্বেদের উপযোগি-ভাবে ইহাদের নির্দেশ ও লক্ষণ দেওয়া বাইতেছে।^২ বিভিন্ন ও আবহিক সর্বকালেই সকলভাবে অর্থাৎ ক্রম, গুণ ও কর্মের বৃদ্ধির কারণ সামান্য এবং হ্রাসের কারণবিশেষ—উভয়ের প্রবৃত্তি অর্থাৎ শরীরের আয়ুর্বেদের ভাবিক-বিরোধ পদার্থটক সহিত অভিসন্ধকই কিন্তু সেই কারণ; সামান্য একবৃদ্ধির, কিন্তু বিশেষ পৃথক্ববৃদ্ধির জনক, যেহেতু সদৃশবস্তুরাই সামান্য এবং তাহার বিপর্যয় অর্থাৎ বিসদৃশবস্তুরাই বিশেষ।^৩ অর্থসকল,^৪ গুণবর্ধিগণ, বুদ্ধি,

১। ১।১।২৭-২৯, অক্ষরশ্চ তরঙ্গাজ্জগৃহস্তং প্রজাহিতম্। দীর্ঘমায়ুশ্চকীর্ষস্তো বেদং বর্ধনমায়ুঃ ॥ মহর্ষয়স্তে দৃগুর্ধণ্যবজ্জ্ঞানচক্ষুযা। সামান্যং চ বিশেষং চ গুণান্ ক্রম্যাণি কর্ম চ ॥ সমবারং চ তজ্জ্ঞাতা ভক্তোক্তং বিধিমাহিতাঃ। লেভিরে পরমং শর্ম জীবিতং চাপ্যনিবরম্ ॥

২। ১।১।৪৪-৪৫, সর্বদা সর্ব-ভাবানাং সামান্যং বুদ্ধিকারণম্। হ্রাসহেতুর্বিশেষশ্চ প্রবৃত্তি-কৃতমত্ তু ॥ সামান্যমেকত্বকরং বিশেষস্ত পৃথক্বকৃতং। তুল্যার্থতা হি সামান্যং বিশেষস্ত বিপর্যয়ঃ ॥ চক্রপাণি ও গঙ্গাধর এই শ্লোকদ্বয়ের অতিবিস্তৃত ও পরস্পর বিসদৃশ ব্যাখ্যা দিয়াছেন। তাহাদের ব্যাখ্যা হইতে বাহা নিজের মনঃপূত বোধ হইয়াছে তাহাই উপরে দিয়াছি।

৩। “অথ বৈশেষিকোক্তানামন্যবিশেষাণামিহ শাস্ত্রে চিকিৎসায়ামহুপযুক্তত্বাৎ তদ্বিশেষ ধর্মব্যাবর্তকত্বযোগাৎ সাধারণবিশেষানেন হ্রাসকারণেনোহ—হ্রাসহেতুর্বিজ্ঞাদি।বিশেষশ্চৈব বিরুদ্ধবিশেষোহভিপ্রেতঃ; তেনোত্তরত্র বিরুদ্ধবিশেষমেব হ্রাসহেতুতয়া ভক্ত ভক্ত বক্ষ্যতি; যথা—‘বুদ্ধিঃ সমানৈঃ সর্বেষাং বিপরীতৈর্বিপর্যয়ঃ’ (অঙ্ক ১।১।১৩) ইতি, তথা, ‘বিশরীভক্তগেদে’শমাত্রা-কালোপশাদিতৈঃ’ (১।১।৬২) ইত্যাদি। অবিরুদ্ধবিশেষস্ত যত্‌শি হ্রাসে বৃদ্ধৌ বা হন্যাকারণম্, যথা পৃথিব্যামহুক্ষীতত্পর্শঃ বাতস্ত শৈত্যং ন বর্ধয়তি নাপি হ্রাসয়তি তথাপ্যয়িকীয়ামানাং ধাতুনাং সমানম্ভোজনকত্বাৎ সিকারণমেব ভবতি: যতোহসমানম্ভব্যোপযোগে সতি হ্রাসে বিনশরাণাং ভাবানামপূরকহেতুভাবাহুপলভ্যত্ এবং; যথা বহতো জলস্ত পূর্বদেশেতেনোত্তরদেশজলস্ত হ্রাসঃ। এবংভূতং চাবিরুদ্ধবিশেষোপযোগেহপি হ্রাসং পশুত্যাচার্ণেণ সামান্তেনৈবোহোক্তং—হ্রাসহেতুর্বিশেষ ইতি।”—চক্রঃ।

৪। “তুল্যার্থতা একসামান্যরূপার্থাহুযোগিতা। এতেন যস্মাদ্ ভিন্নানু বাস্তব সামান্যত্বেকরূপ-সম্বন্ধমস্তি, ততস্তদনেকার্থাবলম্বে সত্যপি বাস্তবভেদে একবুদ্ধিযুক্তৈতি ভাবঃ।”—চক্রঃ। “অর্থ: কারণভূতং কার্যভূতং চ বস্ত তুল্যং যোবাং তে তুল্যার্থান্তেবাং ভাবস্তল্যা এবার্থঃ।”—গঙ্গাধরঃ।

৫। ১।১।৪৯ “সার্থা গুণবর্ধদয়ো বুদ্ধি প্রযজ্ঞান্তাঃ পরাদয়ঃ। গুণাঃ প্রোক্তাঃ.....। ইহা দ্বারা বৈশেষিক, সামান্য ও আশ্রয়গুণ এই ত্রিবিধগুণ উক্ত হইল। তন্মধ্যে অর্থ বলিতে শূন্য, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ। এইগুলি বৈশেষিক গুণ, কারণ আকাশের প্রধানত: শব্দ, বায়ুরই প্রধানত: স্পর্শ; এইরূপ অগ্নাদিরই প্রধানত: রূপাদি। গুণাদি বলিতে শুষ্ক-লবু-শীত-উষ্ণ-বিধ-রূক্ষ-মৃদু-তীক্ষ্ণ-স্থির-সব-মৃদু-কঠিন-বিশদ-পিচ্ছিল-দ্রব-খর-স্থূল-স্থল-সাত্ত্ব-ত্র্যব এই ছুটিটি। এইগুলি সামান্য-গুণ, পৃথিব্যাদিতে সামান্যভাবে বর্তমান বলিয়া। বজ্র: পৃকথীয়ে (১।২।৫।৩৬) প্রায়ই আয়ুর্বেদে

প্রবন্ধান্তগণ এবং পরাদিগণকে' গুণ বলে; যাহা সমবায়ী, নিশ্চেষ্ট অথচ কারণ জাহাই গুণ। আকাশ, বায়ু, অগ্নি, জল, পৃথিবী, আত্মা, মনঃ, কাল এবং দিক্‌সকল এই কয়টি সংকেপতঃ দ্রব্য; সেক্ষিয় দ্রব্য চেতন এবং নিরিত্তিয় দ্রব্য

উপহৃত বলিয়া ইহারা পরাদি হইতে পৃথক্ পঠিত হইয়াছে। বুদ্ধি বলিতে জ্ঞান; ইহা দ্বারা স্মৃতি, চেতনা, বৃত্তি, অহঙ্কার প্রভৃতি বুদ্ধিবিশেষের গ্রহণ হইয়াছে। প্রবন্ধান্ত বলিতে নির্দেশকালে প্রবন্ধ বাহাদের অন্তে আছে; ইহা দ্বারা ইচ্ছা, বেদ, স্মৃৎ, হৃৎ এবং প্রবন্ধ গৃহীত হইয়াছে। এ বিষয়ে বচন—ইচ্ছা বেদঃ স্মৃৎ হৃৎ প্রবন্ধচেতনা বৃত্তিঃ। বুদ্ধিঃ স্মৃতিরহকারো লিঙ্গানি পরম্যক্ষনঃ। (৪।১।৭২) ॥ পরাদি বর্ণা—পরদ, অপারদ, বুদ্ধি, সংখ্যা, সংযোগ, বিভাগ, পৃথক্, পরিমাণ, সংস্কার, এবং অভ্যাস (১২৬।২০-৩০)। এইগুলি সামান্য গুণ হইলেও নাত্যুপহৃত বলিয়া এবং বুদ্ধিপ্রধান বলিয়া অন্তে উক্ত হইয়াছে।—চক্রং।

১। ১২৬।৩১-৩৫, দেশকালবয়োমানসাকর্ষ্যাদিষু। পরাপরদে যুক্তিষ্ঠ বোজনা বা তু যুক্তান্তে ॥ সংখ্যা শ্রাদ্ গণিতং যোগঃ সহ সংযোগ উচ্যতে। দ্রব্যাপাং বৃন্দসর্বৈকতমজোহিনিভ্য এবং চ ॥ বিভাগস্ত বিভক্তিঃ শ্রাদ্ বিরোগো ভাগশো গুণঃ। পৃথক্ শ্রাদ্ স্যৎসংযোগো বৈলক্ষণ্য-মনেকতা ॥ পরিমাণং পুনর্মানং সংস্কারঃ করণং যতম্। ভাবাত্ম্যলম্ব্যভ্যাসঃ শীলনং সত্ততক্রিয়া ॥ ইতি শূলক্ণৈকস্তা গুণাঃ সর্বে পরাদয়ঃ। চিকিৎসা বৈরবিদিতৈ ন বধাৎ প্রবর্ততে ॥

২। ১২।৫১, "সমবায়ী তু নিশ্চেষ্টঃ কারণং গুণঃ ॥ কারণপদেন কার্যোপস্থিতৌ যত কার্যভারস্তে যো ভাবো নিশ্চেষ্টঃ ক্রিয়াহীন এব সন্নাক্রিয়য়া পরিণমন্ কার্যাত্ম্যপত্ততে স তত্ত কার্যন্ত গুণো নাম কারণমুচ্যতে ক্রিয়াহীনত্বাৎ কর্তৃত্বাভাবাদ্ অপ্রাধাত্বাৎ।"—গঙ্গাধর। "সমবায়ীতি সমবায়ীধেয়ঃ"—চক্রপাণি। তাঁহার মতে গুণ সমবায়ী কারণ হইতে পারে না। "সমবায়ি কারণং চ তত্তৎসমযেভৎ কার্যং জনয়তি, গুণকর্মণী তু ন সমযেভৎ কার্যং জনয়তঃ, অতো ন তে সমবায়ি-কারণে" (১।১।৫২ প্রথমংশ)। গঙ্গাধর কিন্তু তত্ত্বরূপ বলেন,—"প্রথমাদিনাত্ত বৈশেষিকে কণাদোক্ত-গুণলক্ষণং 'দ্রব্যপ্রযাগুণবান্ সংযোগবিভাগেধ কারণমজ্ঞাপেক্ষো গুণঃ' ইতি দৃষ্টে, গুণকর্মণী অসমবায়ি-কারণে ভবত ইত্যাহঃ। তেযাময়ং হি প্রমাণঃ। সূত্রকৃতকণাদেন ক্রিয়াগুণবৎ সমবায়িকারণমিতি পূর্ববাদমূৰ্ত্তা সমবায়িকারণপদং দ্রব্যপ্রযাগুণাদি সূত্রং কৃতম্। তেন দ্রব্যপ্রযাগুণবান্ সংযোগ-বিভাগেধ কারণমজ্ঞাপেক্ষঃ সমবায়িকারণং গুণ ইতি গুণলক্ষণম্ পর্যবসিতম্। যদি হি গুণো গুণান্তরত সমবায়িকারণং ন ভবতি, কথং তর্হি গুণাশ্চ গুণান্তরমারভন্তে ইতি বচনং তত্রৈব কণাদেনোক্তঃ সলঙ্ঘতে?..... প্রকৃতিগুণানাং কার্যগুণেষু সমবায়িত্বমন্তরেণ নিরূপাদান কার্যোপস্থি-ত্বাৎ।"—ইত্যাদি।

৩। ১।১।৪৮, খাদীজাত্যা মনঃ কালো দিনশ্চ দ্রব্যসংগ্রহঃ। সেক্ষিয়চেতনং দ্রব্যং নিরিত্তিয়-চেতনম্ ॥ চেতনাচেতনের এই লক্ষণের ব্যাখ্যাশ্রমে চক্রপাণি এক কোতূহলোদ্দীপক আলোচনা উপাধন করিয়াছেন; "বজ্রপি চাত্মেব চেতন্তু ন শরীরঃ নাপি মনঃ, বহুজং—'চেতনাবান্ বস্তচাত্মা ততঃ কর্তা নিরুচ্যতে' (৪।১।৭৬) ইতি, ভ্রূপাণি মলিনোক্তব্যৎ সংবৃত্তসম্বন্ধে মনঃশরীরতপি চেতনম্। ইদমেব চাত্মনচেতনত্বং বদিত্তিয়যোগে সতি জ্ঞানশালিত্বং, ন কেবলজ্ঞানচেতনত্বম্; বহুজং—'আত্মজঃ কর্তৃপৌৰুষজ্ঞানঃ তত্ত প্রবর্ততে' (৪।১।৫৫) ইতি। অত্র সেক্ষিয়ত্বেন বুদ্ধাদীনাবপি

অচেতন, কর্ম ও গুণসকল বাহাতে আশ্রিত, বাহ্য সমবায়ী কারণ, তাহাই ব্রহ্ম। প্রযত্নাদি চেষ্টাকে কর্ম বলে; ব্রহ্মাশ্রিত, সংযোগ ও বিভাগ কারণভূত, কর্তব্যের কারণই কর্ম,—কর্ম অল্প কিছু অপেক্ষা রাখে না। গুণের সহিত

চেতনঃ বোদ্ধব্যম্; তথাহি—স্বর্ঘভক্তারা যথা যথা স্বর্গো ভ্রমতি তথা তথা ভ্রমণাদ্ নৃণামুদীয়তে তথা লবলী ভবতি বীজপূরকমপি শৃগালাদিবসাগন্ধেনাতীৰ ফলবদ্ ভবতি। চূতানাং চ মৎস্তবসাসেকাং কলাচ্যন্তরা রসনমুদীয়তে, অশোকস্ত চ কামিনীপাদতলাহতিস্থখিনঃ স্তবকিতস্ত স্পর্শনামুমানং; স্থিতীশ্চামুমানং দ্রুতয়তি ...। তথা তত্ত্বকারণে বানস্পত্যানুকান্ প্রাণিনো বক্ষতি; তেনাগম-সংলিভয়া যুক্ত্যা চেতনা বৃক্ষাঃ ॥

১। ১।১।৪১, ব্রহ্মাশ্রিতাঃ কর্মগুণাঃ কারণ সমবায়ি যৎ তদ্রূপম্ ॥ “ব্রহ্মাশ্রিতা ব্রহ্ম সমবেতাঃ”—চক্রঃ ॥ “ইহ কারণমিত্যুক্ত্যা কার্যমিতি চোক্তং ভবতি। কার্যমাত্মক্যে ব্রহ্ম কারণে কর্মগুণা আশ্রিতা ভবন্তি, কার্যে জায়মানে জায়মানতৎ কর্মগুণাশ্রয়ঃ সন্ যৎ কারণ সমবায়ি তৎ কার্যে সমবায়ি ভবতি, তৎ কারণং ব্রহ্মমুচ্যতে। সমবৈতুং সজাতীয়বিজাতীয়রূপেণ পরিণমদেকীভবিতুং শীলমভেতি সমবায়ি, কার্যরূপেণ পরিণমদেকীভাবি সমবায়ি।”—গঙ্গাধর।

২। ১।১।৪২, ... প্রযত্নাদি কর্ম চেষ্টিতমুচ্যতে। “প্রযতনং প্রযত্নঃ কর্মৈবাত্মমাত্মনঃ যথা ‘ভূতান্ প্রযত্নং সর্বদা’ (পা. ১।১।১২) ইত্যত্র ব্যাখ্যাতম্। আদিশব্দঃ ক্রিয়াবাচী। তেন সংস্কার-শব্দাদিভিন্নভিন্নক্রিয়াবরোধঃ। যতপি চেষ্টিতং প্রাণিগোপার উচ্যতে, তথাপীহ সাম্যেণ ক্রিয়া বিবক্ষিতা। অত্রে তু প্রযত্নাদি ইতি প্রযত্নকারণমিতি ক্রবতে, প্রযত্নগ্রহণং চ কারণোপলক্ষণং বদন্তি; তেন শব্দাদিকার্যত্বাপি কর্মণো গ্রহণমিতি ॥”—চক্রঃ।

৩। ১।১।৪২, সংযোগে চ বিভাগে চ কারণং ব্রহ্মমাত্মিতম্। কর্তব্যস্ত ক্রিয়া কর্ম কর্ম নাত্তদপেক্ষতে ॥ “কর্ম উপরং স্বাশ্রয়স্ত ব্রহ্মস্ত পূর্বদেশবিভাগে উত্তরদেশসংযোগে চ কর্তব্যো নাত্তৎ কারণং পশ্চাদ্ভাব্যপেক্ষতে; ব্রহ্ম তু যতপি সংযোগবিভাগকারণং যুগপদভবতি, তথাপি তদুপরং সদ্ বদা কর্মবৃত্তং ভবতি তদৈব সংযোগবিভাগকারণং ত্রাং। ... অথ কর্মশব্দেন বসনাদীনাং তথাদৃষ্টস্ত তথা ক্রিয়াশাচাভিবীরমানত্বাৎ কস্ত কর্মণ ইদং লক্ষণমিত্যত আহ—কর্তব্যস্ত ক্রিয়া কর্ম ইতি। এতেন ক্রিয়ারূপস্ত কর্মণ ইদং লক্ষণং নাদৃষ্টোপেরিতি ॥”—চক্রঃ।

৪। ১।১।৪০ সমবায়োহপৃথগ্ভাবো ভূম্যাদীনাং গুণৈর্মতঃ। স নিত্যো যত্র হি ব্রহ্ম ন তত্রানিয়তো গুণঃ ॥ এখানে চক্রপাণি ভূম্যাদিশব্দের ভূমিপ্রকার অর্থাৎ আধার এবং গুণশব্দের অপ্রধান অর্থাৎ আধার এই অর্থ লইয়া বৈশেষিকসম্মত লক্ষণের (অবুতসিদ্ধানামাধার্য্যধারভূতানাং যঃ সধ্ব ইহতি প্রত্যয়হেতুঃ) সহিত সাবঞ্জস্ত দেখাইবার চেষ্টা করিয়াছেন এবং বলিয়াছেন, সেইজন্য পৃথিবীও গন্ধবদ্ব অপৃথক্সিদ্ধ হইলেও তাহাদের মধ্যে আধারধেয়ভাব না থাকায় সমবায় সধ্বক নহে। দ্বিতীয়ার্ধের ব্যাখ্যাগ্রসঙ্গে বলিয়াছেন, “নিত্য আকাশ ও তাহার পরিমাণ রূপগুণের মধ্যে সমবায়সধ্বক নিত্য, অতএব সমবায় সর্বত্র একরূপ ॥ লিয়া অত্রও উহা নিত্য।” ব্যাখ্যাকারদের বক্তভেদেরও উল্লেখ করিয়াছেন; “অন্তেষু নিত্যানিত্যভেদেন দ্বিবিধঃ সমবারো ব্যাখ্যাতঃ, অত্র চ গ্রন্থে ভূম্যাদীনাং গুণৈরেষ বঃ সধ্বকঃ তন্তৈব বধ্যশ্চতস্ত প্রতিপাদক ইতি ব্যাখ্যাতম্; তন্ত ন ব্যাপকঃ নাপি বৈশেষিকমতামুযায়ীতি নেহ প্রপঞ্চিতম্ ॥”

ভূম্যাদির অপৃথগ্ভাবে সমবায় বলে; উহা নিত্য, কারণ যেখানে ভ্রব্য নিত্য, সেখানে গুণ অনিত্য নহে। এই সামাচ্ছাদি ছয়টির নির্দেশ ও লক্ষণ দ্বারা সর্ব কার্যের কারণ উক্ত হইল। এই শাস্ত্রে ধাতুসাম্যাকেই কার্য বলা হয়, কারণ ধাতু-সাম্যক্রিয়া এই শাস্ত্রের প্রয়োজন।

সদ্ব,° আত্মা ও শরীর এই তিনটি তিনটি দণ্ডের মত; ইহাদের সংযোগই লোকের স্থিতির কারণ এবং উহাতেই সমস্ত (অর্থাৎ কর্মফলাদি) প্রতিষ্ঠিত। উহাই

পুরুষ, উহা চেতন এবং উহাই এই বেদের অধিকরণরূপে স্মৃত,
 আত্মবেদের অধিকরণ পুরুষ
 যেহেতু উহার উপকারের জন্যই এই বেদ প্রকাশিত হইয়াছে।

শরীর° ও সদ্বকে ব্যাধি এবং আরোগ্য উভয়েরই আশ্রয় মানা হয়।° এতদুভয় হইতে শ্রেষ্ঠ (অথবা ভিন্ন) আত্মা কিন্তু নির্বিকার, সদ্ব, ভূতসকলের গুণ এবং ইন্দ্রিয়সমূহের দ্বারা চৈতন্যবিষয়ে কারণ এবং নিত্য; কারণ তিনি দ্রষ্টারূপে কেবল ক্রিয়াসকল দর্শন করেন।

১। ১।১।৫৩, ইত্থাক্তং কারণং কার্যং ধাতুসাম্যমিহোচ্যতে। ধাতুসাম্যক্রিয়া চোক্তা তত্ত্বস্তাত্ত প্রয়োজনম্ ॥ “ইতি সমাপ্তৌ, তেনৈতাবদেব সামাচ্ছাদিষট্কে সর্বৈশ্চ ব কার্যজাতস্ত কারণং নাত্মং কারণমস্মি।”- চক্র°।

২। ১।১।৪৬-৪৭, সদ্বসাত্মা শরীরঞ্চ এবমেতৎ ত্রিদণ্ডবৎ। লোকস্তিষ্ঠতি সংযোগান্তত্ সর্বং প্রতিষ্ঠিতম্ ॥ স পুমাংচেতনঃ তচ্চ তচ্চাধিকরণং স্মৃতম্। বেদস্তাত্ত, তদর্থং হি বেদোহয়ং সম্প্রকাশিতঃ ॥ “সদ্বং মনঃ। ত্রিদণ্ডঃ পরস্পরসংযোগবিধৃতঃ কুস্তাদিধারকস্তত্বং। এতেন যথা ত্রিদণ্ডেহস্ততমাপায়ে নাবস্থানং, তথা সত্বাদীনামন্ততমাপায়েহপি ন লোকস্থিতিরিত্যুক্তং ভবতি। লোকত আলোকত ইতি লোকঃ তেনেহ জন্মো ভূতগাম ইত্যুচ্যতে। অত্র চাত্মগ্রহণেন ব্রাহ্মদ্বারাদীনং গ্রহণং, শরীরগ্রহণেনৈজিয়াণামর্থানাং চ শরীরসংবন্ধানাং গ্রহণং ব্যাখ্যায়ম্।” চক্র°।

৩। ১।১।৫৫, শরীরং সদ্বসংজ্ঞং চ ব্যাদীনামাশ্রয়ো মতঃ। তথা স্থানাং..... ॥

৪। ১।১।৫৬, নির্বিকারঃ পরস্বাত্মা সদ্বভূতগুণেশ্বরিঃ। চৈতন্ত্বে কারণং নিত্যো দ্রষ্টা পত্ততি হি ক্রিয়াঃ ॥ “পরঃ ইতি স্মৃতঃ শ্রেষ্ঠো বা, তেন সদ্বশরীরাত্মনেলকরূপো বা আত্মশব্দেনোচ্যতে তং ব্যাবর্তয়তি, যদ্ব্যক্তং—‘সংযোগপুরুষস্তেষ্ঠৌ বিশেষো বেদনাকৃতঃ’ (৪।১।৮৫) ইতি। সংযোগেহপি চাত্মাদীনং মনস্তেব বেদনা ভবতি, সা তু মনঃসংযুক্ত আত্মত্বপি সংক্ষেপ্যুচ্যতে। ... সদ্বং মনঃ, ভূতগুণাঃ শব্দাদয়ঃ, ইন্দ্রিয়াণি চন্দ্রাদীনি। এতৈঃ করণভূতৈশ্চৈতন্ত্বে কারণং ভবত্যাশ্রা, চৈতন্ত্বে চাত্মনি জায়তে ব্যজাতে বা। এতদেব চ সত্বাদীনং জ্ঞানকরণানাং সর্বত্রাসম্ভবাৎ সর্বগতেঃপ্যাশ্বনি- ন সর্বত্র প্রদেশে জ্ঞানং ভবতি। নিত্যত্বাপ্যাশ্বনো জ্ঞানমনিত্যং; ন° চ ধর্মনিত্যত্বে ধর্মিণোপ্যানিত্যত্বং, ন হ্যাকাশগুণশব্দানিত্যত্বেহপ্যাকাশতাপ্যানিত্যত্বমিতি ভাবঃ। নিত্যত্বং চাত্মনঃ পূর্বাপরায়স্বভূতার্থপ্রতিসন্ধানাং; ন অনিত্যো জ্ঞাতরি পূর্বাহতৃত্বমর্থমূর্তয়ো জ্ঞাতা প্রতিসন্ধন্তে; ন হি দেবদত্তবৃক্ষমর্থং বজ্রদত্তোহবগতত্বেন প্রতিসন্ধয়তি দ্রষ্টা সাক্ষী; তেন বতির্থবা পরমশাস্তঃ সাক্ষী সনু জগতঃ ক্রিয়াঃ সর্বাঃ পত্তয় রাগদোষাদিনা মুক্ত্যতে, তথাশ্রাপি স্ববদ্বৎখ্যাশ্রাপলভ-

আয়ুর্বেদ : শরীরে নিরুজ্জ্বল হইতে জানা যায় 'আয়ুকে জ্ঞাপন করে' বলিয়া আয়ুর্বেদ। কেমন করিয়া জ্ঞাপন করে? এই প্রশ্নের উত্তরে বলা হয়, নিজের লক্ষণদ্বারা হিতাহিত আয়ু এবং সুখদুঃখ আয়ুর বিবেচনা দ্বারা আয়ুর নিয়তানিয়তত্ব এবং আয়ুর প্রমাণাপ্রমাণ নির্ণয় দ্বারা। আয়ুশ্রু ও অনায়ুশ্রু দ্রব্য-গুণ-কর্ম জ্ঞাপন করে বলিয়াও ইহাকে আয়ুর্বেদ বলে। ইহার মধ্যে আয়ুশ্রু ও অনায়ুশ্রু দ্রব্যগুণকর্ম সমগ্র তন্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে। এখন প্রশ্ন হইতে পারে আয়ু: নিয়তকালপ্রমাণ কি অনিয়তকালপ্রমাণ? কারণ সকল আয়ুই নিয়তকাল-প্রমাণ হইলে দীর্ঘতর জীবনলাভের বাঞ্ছা ও তদানুযায়িক আয়ুশ্রু ও অনায়ুশ্রু দ্রব্যগুণ-কর্মের বিবেচনা বৃথা দাঁড়ায়। ইহার উত্তর আত্রেয় এইরূপ দিয়াছেন; প্রাণীদিগের আয়ু: দৈব ও পুরুষকারের যোগের অপেক্ষা করে এবং তাহাদের বলাবলের উপর উহার বল অর্থাৎ নিয়তত্ব এবং অবল অর্থাৎ অনিয়তত্ব নির্ভর করে। উত্তম, মধ্যম ও হীন এই ত্রিবিধ কর্ম দেখা যায়। দৈব ও পুরুষকার উভয়ই উত্তম হইলে উহাদের যোগ দীর্ঘ ও সুখময় নিয়ত আয়ুর, হীন হইলে তদ্বিপরীতের এবং মধ্যম হইলে মধ্যম আয়ুর কারণ হয়। পরস্পরবিরুদ্ধ হইলে দুর্বল দৈব পুরুষকার কর্তৃক উপহত হয়। বলবান দৈবকর্তৃকও পুরুষকার উপহত হয়, যাহা দেখিয়া কেহ কেহ মনে করে আয়ুর প্রমাণ নিয়ত।^১ বস্তুত: কোন কর্ম মহৎ বলিয়া বিপাক বিষয়ে কোন বিশিষ্ট-কালে নিয়ত, কোন কর্ম আবার কালনিয়ত নহে, কিন্তু কারণকর্তৃক উদ্ভিক্ত হয়। অতএব দুইরকমই দেখা যায় বলিয়া আয়ুকে কেবল নিয়তকালপ্রমাণ অথবা কেবল অনিয়তকালপ্রমাণ বলা অসাধু।^২ এ বিষয়ে যুক্তিও দেখা যায়; যদি সকলের আয়ু নিয়তকালপ্রমাণ হইত, তাহা হইলে আয়ুকাঙ্গীদেব মণিমন্ত্রোবাধিধারণ, পূজা, প্রায়শ্চিত্ত, স্বস্ত্যয়ন প্রভৃতি নিষ্প্রয়োজন হইত; হিংস্র গণ্ড, দুষ্কবাতাদি, প্রপাত-দুর্গ-জলবেগ-প্রভৃতি, শত্রু, অগ্নি, বিষধর প্রাণী, অবিমুগ্ধকারিতা, অদেশকালচর্চা, রাক্ষসকোপ প্রভৃতি পরিহার করিতে হইত না; এবং অকালমরণভয়ের নিবারক-প্রয়োগসকলে অনভ্যন্ত প্রাণিগণের অকালমরণ-ভয়ও উপস্থিত হইত না। আমরা

হানোহপি ন রাগাদিনা যজ্যতে; দৃষ্টমানরাগাদিবিহারন্ত মনসি বুদ্ধৌ বা সাংখ্যদর্শনপরিগ্রহান্-
শ্চতীতি ভাবঃ। সাংখ্যমতে মনঃশব্দেন বুদ্ধিরন্তঃকরণং চ গৃহ্যতে।—চক্রঃ।

১। ১৩০২৩, তদায়ুর্বেদমতীতায়ুর্বেদঃ, কথমিতি চেৎ? উচ্যতে,—যলক্ষণতঃ সুখাঃসুখতঃ
হিতাহিততঃ, প্রমাণাপ্রমাণতঃ; যতশ্চায়ুশ্রুগান্য়ানুশ্রুগানি চ দ্রব্যগুণকর্মণি বেদমত্যাভ্যুপায়ুর্বেদঃ।
তদানুশ্রুগান্য়ানুশ্রুগানি চ দ্রব্যগুণকর্মণি কেবলেনোপদেক্যন্তে তত্ত্বৈঃ।

২। ৩৩.৩৩-৩২।

৩। ৩৩।৪০-৪১, কর্ম কিকিং কচিং কালে বিপাকে নিয়তং মহৎ। কিকিঞ্চকালনিয়তং
প্রত্যয়ৈঃ প্রতিবাদ্যতে। তদ্ব্যবহৃতদৃষ্টবাদেকান্তগ্রহণমসাধু।

প্রত্যেকও দেখিতে পাই সহস্র সহস্র পুরুষের মধ্যে যাহারা মুক্ত করে এবং যাহারা না করে, তাহাদের আয়ুঃ তুল্য নহে; সেইরূপ যাহারা রোগ উৎপন্ন হইবামাত্র প্রতীকার করে এবং যাহারা না করে, যাহারা বিষভক্ষণ করিয়াছে এবং যাহারা না করিয়াছে তাহাদের আয়ুঃও তুল্য নহে। অতএব হিতোপচারই আয়ুর মূল এবং তাহার বিপর্যয়ে মৃত্যু।

এই আয়ুর্বেদকে শাস্ত্র বলা হইয়া থাকে, কারণ ইহা অনাদি, ইহার লক্ষণ স্বরূপদ্বারাই সিদ্ধ এবং ভাবসকলের স্বভাব নিত্য। আয়ুর সন্তান বা বৃদ্ধির সন্তান নাই এমন কখনও ছিল না আয়ুর জ্ঞাতা শাস্ত্র, এবং আয়ুর্বেদের নিত্যতা। অপরাপরবোগ বা সন্তানের জন্ম দ্রব্য হেতু ও লক্ষণ সহ লুপ্ত হুঃখ (অর্থাৎ আরোগ্য ও ব্যাধি) ও অনাদি। আর অভিধেয়সমূহের (অর্থাৎ

১। ৩।৩৪১, এই প্রসঙ্গে চক্রপাণি যত্নব্য করিয়াছেন: “অদৃষ্টৈব তু কারণং দৃষ্টকার্যমুপ-
পত্তে: কল্পনীয়ং; তেনাদৃষ্টস্ত কারণং দৃষ্টকারণমূলমেব; ন চ দৃষ্টকারণোচ্ছেদ: কল্পয়িতুমপি
পাৰ্থতে।”

২। ১।৩০-১৭ মোহরমায়ুর্বেদে: শব্দতো নির্দিষ্টতে, অনাদিত্বং, স্বভাবসংসিদ্ধলক্ষণত্বং, ভাবস্বভাব-
নিত্যত্বাচ্চ। ন হি নাত্ত্বং কদাচিদায়ুঃ সন্তানো বৃদ্ধিসুস্তানো বা, শাস্ত্রতশ্চার্যবো বেদিতা, অনাদি
চ লুপ্তহুঃখং সঙ্গবাহেতুলক্ষণমপরাপরবোগাং। এষ চার্খসংগ্রহো বিভাব্যতে আয়ুর্বেদলক্ষণমিতি। যৎ
পুনঃকল্পয়ুগীতোক্তকল্পকল্পাদীনং দ্রব্যাপাং সামান্যবিশেষভাভাং বৃদ্ধিত্বাসৌ যথোক্তং শুকভিরভ্যাস্য-
মানৈশ্চ রূপায়ুপচরো ভবতাপচরো লঘুনাম্, এবমেবেতরেবামিতি। এষ ভাবস্বভাবো নিত্য: স্বলক্ষণং
চ দ্রব্যাপাং পৃথিব্যাদীনং, সত্তি তু দ্রব্যাপি শুণ্ডাশ্চ নিত্যানিত্যা:। ন হায়ুর্বেদস্তাত্ত্বোৎপত্তি-
রূপলভ্যতেহন্তজাবাবোধোপদেশোভ্যাম্; এতদৈব স্বয়মধিকৃত্যোৎপত্তিম্ উপদিশন্ত্যেকৈ। স্বাভাবিকং
চাত্ত লক্ষণমকর্তৃকং, যদন্তমিহাত্তেহধ্যায়ৈ চ; যথা—অগ্নেরোক্যম্, অপাং দ্রব্যম্। ভাবস্বভাব-
নিত্যত্বমপি চাত্ত, যথোক্তং শুকভিরভ্যাস্যমানৈশ্চ রূপায়ুপচরো ভবতাপচরো লঘুনামিতি।

৩। ভাব বলিতে যাহা আছে অথবা উৎপন্ন হয়; “ভাবা য়ে ভবন্তি, সত্তি চ”—গঙ্গাধর
১৩০।২৭(১৩)। চক্রপাণির (১।১।৪৪) প্রসঙ্গাপেক্ষী অর্থসংকেচনও উহারই সমর্থন করে; “ভবন্তি
সত্যসত্ত্বভবন্তীতি ভাবা দ্রব্যগুণকর্মণীতার্থ: ন তু ভবন্ত্যংপত্তন্ত ইতি ভাবা:; তথা সত্তি পৃথিব্যাদি-
পরমাণুনাং নিত্যানাং সামান্যত পাৰ্খিব্যগুণকর্মণীতং কার্খমসংগৃহীতং ত্বাং।”

৪। অপরাপরবোগ দ্বারা অবিলম্বে।

৫। ইহ ব্যবহারনিত্যত্বমায়ুর্বেদে সাধ্যং, তচ্চার্খরূপতায়ুর্বেদস্ত ন শব্দরূপস্ত; কিংবা, ব্যবহার-
নিত্যায়ুর্বেদপাণ্ডিত্যায়ুর্বেদস্ত পারম্পরবোগান্নিত্যত্বং সাধ্যতে।—চক্র।

৬। সর্বদৈবায়ুপরাপরসন্তানজ্ঞায়েন বিজ্ঞতে, আয়ুর্জ্ঞানাং প্রাণিনামহুচ্ছেদাং।—চক্র।

৭। এতেন হুঃখং ভাবং কদাচিদপ্যজিহাসিতং ন ভবতি, জিহাসিতমহুঃখং ন ভবতি,
উপায়জায়ুর্বেদ এব, স চ সর্বত্বংপরিহারার্থমুপাদেয়ং, তস্মাদ্ হুঃখপ্রশমনোপায়োপদেশরূপায়ুর্বেদস্ত
অনাকিত্তিঃ ভাব:। এবং লুপ্ত নিত্যোপাদেয়তানাদিত্বং জ্ঞেয়ম্, তদুপায়জায়ুর্বেদস্ত চ।—চক্র।

আয়ুঃ, বুদ্ধি, বেদিতা, হৃথ ও দুঃখ) এই সংক্ষেপকেই আয়ুর্বেদের লক্ষণ বলিয়া ধরা হয়।^১ আবার গুরু-লঘু-শীত-উষ্ণ-শ্লিষ্ণ-রূক্ষাদি দ্রব্যের সামান্যবিশেষের দ্বারা যে বুদ্ধিহ্রাস, যেমন বলা হইয়াছে—‘গুরুদ্রব্যসকল অভ্যাস্ত হইলে গুরুদিগের উপচয় এবং লঘুদিগের অপচয়’, অপরলক্ষণও সেইরূপ ভাবসকলের এই স্বভাব নিত্য; পৃথিব্যাदि দ্রব্যের নিজ লক্ষণও নিত্য; দ্রব্য ও গুণ নিত্য ও অনিত্য আছেই।^২ অববোধ ও উপদেশ ছাড়া আয়ুর্বেদের অগ্রপ্রকার অর্থাৎ না থাকিয়া উৎপত্তির সন্ধান পাওয়া যায় না; এই দুইটিকেই অবলম্বন করিয়া কেহ কেহ আয়ুর্বেদের উৎপত্তি বর্ণনা করিয়া থাকেন। আর ইহার লক্ষণ স্বরূপাশ্রিত ও অকৃতক,* বাহা এই অধ্যায়ে (১৩০।২৩) এবং প্রথম অধ্যায়ে (১।১।৪১) উক্ত হইয়াছে; যেমন অগ্নির উষ্ণতা, জলের দ্রবত্ব, এবং এতদুক্ত ভাবসমূহের স্বভাবের নিত্যত্বও অকৃতক; যেমন বলা হইয়াছে—‘গুরু অভ্যাস করিলে গুরুর বুদ্ধি ও লঘুর হ্রাস হয়।’

[ব্যাধি ও প্রতিকার]

ধাতুসকলের^৩ বৈষম্যকে বিকার অর্থাৎ ব্যাধি এবং সাম্যকে প্রকৃতি অর্থাৎ আরোগ্য বলে; লোকে যাহাকে হৃথ বলাে তাহাই আরোগ্য এবং যাহা

১। এতেন আয়ুরাদেবর্থাযুর্বেদলক্ষণত্নাদিতয়া যথোক্তয়া স্বভাবসংসিদ্ধলক্ষণং ব্যাকৃতং ভবতি। স্বভাবসংসিদ্ধমিতি সর্বদা সন্তানত্নায়েন সিদ্ধমভিপ্রেতম্।—চক্র।

২। ভাবস্বভাবো নিত্য ইতি নৈষ সামান্যবিশেষাভ্যাং বুদ্ধিহ্রাসরূপো ভাবস্বভাবঃ কদাচিদন্তথা ভবতীত্যর্থঃ। ন কেবলমং ভাবস্বভাবো নিত্যঃ, কিং তর্হি অস্তোঃপীত্যা—স্বলক্ষণং চেত্যাदि। স্বলক্ষণং পৃথিব্যাदीনাং ধরদ্রব্যাদি। কথং পৃথিব্যাদিব্বলক্ষণং নিত্যমিত্যাহ—সন্তি দ্বিত্যাदि।..... তত্রাকাশাদি দ্রব্যং নিত্যং, পৃথিব্যাদিকার্থং চানিত্যম্। এবং গুণা আকাশশরিমাণাদয়ো নিত্যঃ, অনিত্যাশ্চ কার্ধিগুণা রসাদয়ঃ, অনিত্যা অপি চ সজাতীয়াপরাপরসন্তানত্নায়েন সর্বদা তিষ্ঠতীতি বুদ্ধমনিত্যানামপি সন্তাননিত্যমিতি। অত্র ভাবস্বভাবনিত্যত্বেন হেতুনা ভাবস্বভাবস্ত ব্যাধিজনকস্ত তথা ব্যাধিপ্রশমকস্ত নিত্যত্বেন তৎপ্রতিপাদকস্ত্রাযুর্বেদস্তাপি নিত্যত্বস্বত্বং ভবতীতি যন্ত্যম্।—চক্র।

৩। অকৃতকমিতি নামদাদিনা কৃতম্।.....এতেন স্বলক্ষণত্বাকৃতকত্বেন ব্যবহারনিত্যত্বাং তৎপ্রতিপাদকস্ত্রাযুর্বেদস্তাপি ব্যবহারনিত্যমিতি ভাবঃ। ন কেবলং স্বাভাবিকলক্ষণমকৃতকম্ কিং তর্হি ভাবস্বভাবনিত্যমপি কেনচিৎপ্রাচীনা কৃতমিত্যাহ ভাবস্বভাবনিত্যমপি চেতি।—চক্র।

৪। ১।২।৪ বিকারো ধাতুবৈষম্যঃ সাম্যং প্রকৃতিরুচ্যতে। স্বথসংজ্ঞকমারোগাং বিকারো দুঃখমেব চ॥ “ধাতবো বাতাদয়ো রসাদয়স্ত তথা রজঃপ্রভৃত্যশ্চ, তেষাং বৈষম্যং ব্যবহ্রিয়মাণ-স্বাহ্যহেতোঃ স্বমানাদ্রূনম্মধিকং বা।.....উচ্যতে—গ্রহণাণ্যেতৎসিদ্ধান্তে হীযঃ প্রকৃতিবিকারব্যবহা, অজ্ঞদর্শনসিদ্ধান্তপরিগ্রহে হু বিকারঃ যোড়বকঃ, প্রকৃতিগুণানাং সাম্যাবস্থা ভবতীতি দর্শনতীতি।... দুঃখহেতুঃ দুঃখম্, এবং দুঃখহেতুঃদুঃখম্।...সংজ্ঞক-গ্রহণাং পরবার্হত্যোঃদুঃখমপি লোকে দুঃখমিতি বদ ব্যবহ্রিয়তে তদ্বিহ পুহতে ইতি দর্শনতি;...তথা সংজ্ঞকগ্রহণেন শৌকিকদুঃখং ন পরবার্হতঃ দুঃখমিতি

দুঃখ* তাহাই বিকার। ব্যাধিসকল* অতিবহু বলিয়া অপরিসংখ্যেয়, কিন্তু দোষসকল অনতিবহু বলিয়া পরিসংখ্যেয়। সেইজন্ত উপাহরণার্থ বিকার-সমূহের সম্প্রদায় অনুসারে মাত্র প্রধানপ্রধানের বিবরণ দেওয়া সম্ভব হইলেও দোষসকলের নিরবশেষে ব্যাখ্যা করা যাইতে পারে। রজঃ ও তমঃ মানস দোষ। তাহাদের বিকার কাম, ক্রোধ, লোভ, মোহ, ঈর্ষ্যা, মান, মদ, শোক, চিন্তা, উবেগ, ভয়, হর্ষ প্রভৃতি। বাত পিত্ত ও শ্লেষ্মা* শারীর দোষ এবং তাহাদের বিকার জ্বর অতীসার শোথ শোষ, শ্বাস, মেহ, কুষ্ঠ প্রভৃতি। এইরূপে নিরবশেষ দোষসকল ও বিকারসমূহের একদেশ উক্ত হইল। এই দ্বিবিধ দোষেরই* ত্রিবিধ প্রকোপণ : অসান্ধ্যোস্ত্রিয়ার্থসংযোগ, প্রজ্ঞাপরাধ ও পরিণাম। প্রকুপিত হইয়া তাহার প্রকোপণবিশেষ ও দৃশ্যবিশেষের জন্য অপরিসংখ্যেয় বিকারবিশেষ উৎপাদন করে। এইসকল বিকার পরস্পরের অনুবর্তন করিয়া কখনও কখনও অনুসংবদ্ধ হয়, কামাদি ও জ্বরাদি উভয়ই। কিন্তু রজঃ ও তমঃ পরস্পর অনুবদ্ধ নিয়ত, কারণ তমঃ রজঃ ছাড়া স্ববিষয়ে প্রবৃত্ত হয় না।

পূর্বোক্ত* শরীর-মানস-ভেদে দ্বিবিধ ব্যাধি পুনরায় আগন্তু-নিজ-ভেদে

দর্শয়তি, যতো বক্ষ্যতি “সর্বং কারণবদ্ধুঃখম্” (৪/১/৫২) ইত্যাদি; ‘এব চ’ গ্রহণেন দুঃখঃ পরমার্থতোহপি দুঃখমেবেতি দর্শয়তি, ন সুখমিব ব্যবহারমাত্রেন”।

১। তুলনীয়—৩৬৩, একত্বং তাবদেকমেব রোগানীকং, দুঃখসামান্তাৎ।

২। ৩৬৫ ২ তত্র ব্যাধয়োহপরিসংখ্যেয়া ভবন্তীতি বহুবাং, দোষান্ত খলু পরিসংখ্যেয়া ভবন্ত্যনতিবহুবাং। তস্মাদ বধাচিত্রং বিকারানুদাহরণার্থম্ অনবশেষেণ চ দোষান্ ব্যাখ্যান্তামঃ। রজস্তমস্ মানসৌ দোষৌ তয়োবিকারাঃ কামক্রোধলোভমোহের্ধ্যামানমদশোকচিন্তোবেগভয়হর্ষাদয়ঃ। ইতি দোষাঃ কেবলা ব্যাখ্যাঃ। বিকারকৈকদেশশ্চ। তত্র খণ্ডেবাং দ্বয়ানামপি দোষাণাং ত্রিবিধং প্রকোপণম্; তত্ত্বা—অসান্ধ্যোস্ত্রিয়ার্থসংযোগঃ, প্রজ্ঞাপরাধঃ, পরিণামশ্চেতি। প্রকুপিতান্ত তে খলু প্রকোপণবিশেষাদ্ দৃশ্যবিশেষাচ্চ বিকারবিশেষানভিনির্বর্তয়ন্ত্যপরিসংখ্যেয়ান্। তে চ বিকারাঃ পরস্পরমনুবর্তমানাঃ কদাচিদনুবর্তন্তি কামাদয়ো জ্বরাদয়শ্চ। নিয়তবহুবন্ধৌ রজস্তমসৌঃ পরস্পরং ন হয়জঙ্ঘং তমঃ প্রবর্ততে ॥

৩। গ্রহবিস্তার-ভয়ে ও প্রতিপাত্তের নাড়্যপযোগী বলিয়া বায়ু-পিত্ত-কফের বিশেষ বিবরণ দিতে পারা গেল না। কোতুল্লীরা চরকের এই কয়টি স্থল দেখিলে উপকৃত হইতে পারেন। ১/১২/১-১৩, ১/১৭/১১২-১১৮, ১/১৮/৪৮-৫৩; ১/১২/৫-৭।

৪। এই দ্বিবিধ দোষের ও তজ্জনিত দ্বিবিধ ব্যাধির উল্লেখ অত্র বহুস্থলেই পাওয়া যায়, বধা ১/১/৫৭, ১/৭/৫০-৫২; ১/১১/৪৫-৪৬; ১/২০/৩-৭; ২/১৪ ইত্যাদি।

৫। ১/২০/৩, দ্বিবিধা পুনঃ প্রকৃতিরব্যাসক্তনিজবিভাগাং; দ্বিবিধং চৈয়মধিষ্ঠানং মনঃ-শরীরবিশেষাং। ‘মনঃশরীরবিশেষাদিতি আগন্তোরপি মনঃশরীরং চাধিষ্ঠানম্ এবং নিজস্তাপি;

বিবিধ।^১ আগন্তুর কারণ নব-দন্ত-পতন-অভিচার-অভিশাপ-অভিবজ-অভিঘাত-ব্যব-বন্ধন-বেষ্টন-গীড়ন-রজ্জু-দহন-শত্রু-অশনি-ভূতোপসর্গপ্রভৃতি, এবং
 ব্যাধিসংসার শ্রেণীবিভাগ
 ও সাংখ্যের দুঃখত্রয়
 নিজের কারণ বাতপিত্তশ্লেষ্মার বৈষম্য।^২ আগন্তু ব্যাধিপূর্বক
 উৎপন্ন হইয়া পশ্চাৎ বাতপিত্তশ্লেষ্মার বৈষম্য উৎপাদন করে, কিন্তু
 নিজে বাতপিত্তশ্লেষ্মা পূর্বে বৈষম্য প্রাপ্ত হয়, পশ্চাৎ ব্যাধি উৎপাদন করে। সাংখ্যে
 পরামৃষ্ট দুঃখত্রয় এই চতুর্বিধ অথবা ত্রিবিধ^৩ ব্যাধির প্রকারান্তরে শ্রেণীবিভাগমাত্র।
 সাংখ্যসংসৃতির প্রথম কারিকায় গোড়পাদভাষ্যে দুঃখত্রয়ের এই ব্যাধি দেখি।
 “দুঃখত্রয় বলিতে আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক এবং আধিদৈবিক। তন্মধ্যে আধ্যাত্মিক
 বিবিধ—শারীর ও মানস। শারীর বলিতে বাতপিত্তশ্লেষ্মার বিপর্যয়কৃত জ্বরাতীসারাদি
 এবং মানস বলিতে প্রিয়বিয়োগ, অপ্ৰিয়সংযোগ প্রভৃতি। আধিভৌতিক চতুর্বিধ
 ভূতগ্রামনিমিত্তক এবং মনুষ্যপশুযুগপক্ষিসরীষপদংশমশকযুগ্মমৎকুণমৎশুমকরগ্রাহহাবর
 প্রভৃতি জরায়ুজ, অণুজ, স্বেদজ ও উত্তীজ হইতে উৎপন্ন হয়। আধিদৈবিক বলিতে
 ‘দেবদেব ইহা’ অথবা ‘দিব বা স্বর্গ হইতে উৎপন্ন’ দৈব, তাহাকে বিষয় করিয়া যাহা
 উৎপন্ন হয়—শীত-উষ্ণ-বাত-বর্ষ-অশনিপাত প্রভৃতি।” পরস্পর তুলনা করিলে
 আমরা দেখি চরকের শারীর ও মানস নিজ ব্যাধিই সাংখ্যের আধ্যাত্মিক দুঃখ এবং
 চরকের আগন্তুব্যাধিই সাংখ্যের আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক দুঃখ। বস্তুতঃ সুশ্রুত
 এই ত্রিবিধ দুঃখকেই ব্যাধি বলিয়া সব—তন্মতে সপ্তবিধব্যাধির অবরোধ উহাদের
 মধ্যেই দেখিয়াছেন।^৪

আগন্তুগ্রহণেন চ মানসোহপি কামাদিগৃহ্যতে। চক্র। পুনশ্চ ৩৬৩, যে রোগানীকে অধিষ্ঠান-
 ক্ষেদেন, মনোহিষ্ঠানং শরীরহিষ্ঠানঞ্চ; যে রোগানীকে নিমিত্তক্ষেদেন স্বধাতুবৈষমানিমিত্তমাগন্তু-
 নিমিত্তঃ চ।

১। ১১২০৪, মুখানি তু খবাগন্তোর্বদশনপতনাভিচার্যভিশাপাভিবজাভিঘাতব্যববন্ধনবেষ্টন-
 গীড়নরজ্জুহনশত্রাশনিভূতোপসর্গাদানি, নিজন্ত তু মুখং বাতপিত্তশ্লেষ্মণাং বৈষম্যম্॥ অন্তর
 (১১১৪৫) বলিয়াছেন—ত্রয়ো রোগা ইতি—নিজাগন্তুমানসাঃ; তত্র নিজঃ শারীরদোষসংখ্যং,
 আগন্তুভূতবিষবাবুগ্নিস্প্রহারাদিসমুখং, মানসঃ পুনরিষ্ট[ত]লান্নান্নান্নাকানিষ্টতৌপজায়তে।

২। আগন্তুই ব্যাধিপূর্বে সমুৎপন্নো জঘন্তং বাতপিত্তশ্লেষ্মণাং বৈষম্যমাপাদয়তি; নিজে তু
 বাতপিত্তশ্লেষ্মাণঃ পূর্বে বৈষম্যমাপত্তস্তে জঘন্তং ব্যাধামভিনির্বর্তয়তি।

৩। মানসব্যাধিকে একরূপ ধরিয়া।

৪। জুসং ১২৪৪, প্রাগভিহিতং ‘তদুঃখসংযোগা ব্যাধয়ঃ’ (১১২০৩) ইতি তদুঃখঃ ত্রিবিধম্
 আধ্যাত্মিকম্ আধিভৌতিকম্ আধিদৈবিকমিতি। তত্ সপ্তবিধে ব্যাধাবৃণনিপততীতি। তে
 পুনঃ সপ্তবিধা ব্যাধয়ঃ, তদ্ব্যধা—আদিবলপ্রবৃতাঃ, জঘনবলপ্রবৃতাঃ, দোষবলপ্রবৃতাঃ, সংঘাতবলপ্রবৃতাঃ
 কালবলপ্রবৃতাঃ, দৈববলপ্রবৃতাঃ, স্বভাববলপ্রবৃতাঃ ইতি॥

আগন্তু অথবা নিজ, শরীর অথবা মানস, সর্বব্যাপি ব্যাধিরই মূল কারণ ত্রিবিধ,—অসান্নোজ্জিয়ার্থসংযোগ, প্রজ্ঞাপরাধ ও পরিণাম। এই ত্রিবিধ হেতু

শরীর দোষত্রয় বায়ু, পিত্ত ও কফ এবং মানস দোষত্রয় রজঃ ব্যাধিসকলের মূলকারণ

ও তমঃকে প্রকুপিত করিয়া রোগ আনয়ন করে।^১ দীর্ঘ-জীবিতীয়াধায়ে (১১১৫৪) ভগ্ন্যস্তুরে উক্ত হইয়াছে; ‘কাল, বুদ্ধি ও ইঞ্জিয়ার্থের মিথ্যাসংযোগ, অযোগ ও অভিযোগ মনঃশরীরাত্মক’ ব্যাধিসকলের সংক্ষেপভঃ ত্রিবিধ হেতু।’ চক্রপাণি বলেন হেতুত্রয়ের উল্লেখকালে এই ক্রমভেদের দ্বারা প্রত্নকাম দেখাইতে চাহেন যে রোগকর্তৃহে প্রত্যেকটি হেতুরই প্রাধান্য, কোন একটির প্রধানতা নিয়ম নাই।^২ বিবিধাশিতপীতীয়ে (১১২৮১৫-৭) প্রথমে ‘এইরূপে এই শরীর, অশিত-পীত-লীচ-খাদিত-প্রভব, এই শরীরে ব্যাধিসকলও অশিত-পীত-লীচ-খাদিত-প্রভব; হিতোপযোগ ও অহিতোপযোগের বিশেষই এই ব্যাপারে শুভ ও অশুভের বিশেষ আনয়ন করে’ এই বলিয়া অগ্নিবেশের শক্তির উত্তরে আত্রেয় পুনরায় বলিতেছেন।^৩ “হে অগ্নিবেশ, যাহারা হিতাহার উপযোগ করিয়া থাকে, তাহাদের

১। ১১২০৫, স্বরাস্ত্র খবাগন্ত্বনিজযোঃ প্রেরণমসান্নোজ্জিয়ার্থসংযোগঃ পরিণামশ্চেতি ।

২। ২১১৩-৭, ইহ পশু হেতুনিমিত্তমায়তনঃ কৰ্ত্তা কারণং প্রত্যয়ঃ সমুখানং নিদানমিত্যর্থান্তরম্ তত্রিবিধম্—অসান্নোজ্জিয়ার্থসংযোগঃ, প্রজ্ঞাপরাধঃ, পরিণামশ্চেতি ॥ অতজ্জিবিধা ব্যাধয়ঃ প্রাদুর্ভবন্ত্যাশ্রয়ো সৌম্য বায়ব্যাশ্চ ; যি ব্ধাচ্চাপরে রাজসাত্ত্বমাদ্ভ্যঃ ॥ ‘আশ্রয়োঃ পৈত্তিকাঃ, সৌম্যোঃ কফজাঃ, বায়ব্যাঃ বাতজাঃ।’ চক্রঃ ।

৩। ৩৩৬, তত্র স্ববেবাং স্বয়ানামপি দোষাণাং ত্রিবিধং প্রকোপণং ; তন্ম যথা—অসান্নোজ্জিয়ার্থসংযোগঃ, প্রজ্ঞাপরাধঃ, পরিণামশ্চেতি ।

৪। কালবুদ্ধীজ্জিয়ার্থানাং যোগো মিথ্যা ন চাতি চ। স্বরাশ্রয়াণাং ব্যাধীনাং ত্রিবিধো হেতুসংগ্রহঃ ॥

৫। চক্রপাণি এই প্রসঙ্গে বলেন, ‘এতচ্চ মনঃশরীরাবিষ্টানত্ পৃথগ্ মিলিতং চ বোদ্ধব্যম্ ।

ইহাৎ পরবর্তী শ্লোকের টীকাতেও বলিয়াছেন, ‘অসমাসেন চ পৃথগপি শরীরমনসৌর্বাধ্যাপ্ররম্ দশয়তি । যতঃ কুষ্ঠাদয়ঃ শরীরো এব, কামাদয়ঃ মানসো উন্মাদাদয়ঃ স্বরাশ্রয়াঃ ।’

৬। ২১৩ টীকা, ‘কালবুদ্ধীজ্জিয়ার্থানাং যোগো মিথ্যা ন চাতি চ’ ইতি পূর্বোক্ত-ক্রমভেদেন-হাসান্নোজ্জিয়ার্থাদাবভিধানেন সর্বব্যাপ্যবেবাং রোগকর্তৃহে প্রাধান্যম্ বা ভূদেহান্তাভিধানেন প্রধানতানিয়মঃ । যতপি চ মূলভূতয়েন প্রজ্ঞাপরাধঃ প্রধানং ভবতি, তথাপি প্রত্যাসন্নকারণয়েন-সান্নোজ্জিয়ার্থসংযোগোহপি প্রধানম্ । যতপি কালো হৃদয়হরয়েন প্রধানং তথাপি সৌম্যপীজ্জিয়ার্থ-পরাদীনয়েন প্রধানম্ কালান্তিবোগাদয়ো হীজ্জিয়ার্থশীতাত্তিবোগাদিত্য এব প্রায়ো ভবন্তি ।

৭। ১১২৮৫ এবমিধং শরীরমশিতপীতলীচ-খাদিত-প্রভবম্ । অশিতলীচ-খাদিত-প্রভবাত্মান্ম শরীরে ব্যাধয়ো ভবন্তি । হিতাহিতোপযোগবিশেষাঙ্কত শুভাত্তবিশেষকরা ভবন্তীতি ।

৮। ১১২৮৭ ন হিতাহারোপযোগিনামগ্নিবেশঃ । তদ্বিমিত্তা ব্যাধয়ো জায়ন্তে, ন চ কেষল-

তন্নিমিত্তক ব্যাধি জন্মায় না, আবার কেবল হিতাহার-সেবনের দ্বারাই ব্যাধিভয় অতিক্রান্ত হয় না, কারণ অহিতাহারের উপযোগ ছাড়া ব্যাধির অন্য কারণও আছে ; যথা—কালবিপর্যয়, প্রজ্ঞাপরাধ, অসামান্য শব্দস্পর্শরূপরস ও গন্ধ ।”

ত্রিষ্টমশ্লোকীয় অধ্যায়েও (১১১১৩০-৪৩) বলা হইয়াছে, “রোগের ভিনটি আয়তন, অর্থ, কর্ম ও কালের অভিযোগ, অযোগ ও মিথ্যাযোগ ।” সেখানে ইহাদের যে বিস্তৃত বিবরণ দেওয়া হইয়াছে তাহার নিরূপণ এই দাঁড়ায় ; অত্যাৎকট শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধের অতিমাত্র গ্রহণ অভিযোগ, সর্বথা অগ্রহণ অযোগ এবং এতদুভয়বর্জিত যে কোন প্রকার অহিতকর উপযোগ মিথ্যাযোগ ।* বাক, মনঃ ও শরীরের প্রবৃত্তিই কর্ম ; তাহাদের অতিপ্রবৃত্তি অভিযোগ, সর্বথা অপ্রবৃত্তি অযোগ এবং অভিযোগ ও অযোগ ছাড়া আর যে কোন অহিত বা অনুপদিষ্ট প্রবৃত্তি মিথ্যাযোগ, ত্রিবিধবিকল্প এই ত্রিবিধ প্রবৃত্তিই প্রজ্ঞাপরাধ ।* শীতোষ্ণবর্ষলক্ষণ হেমন্ত-গ্রীষ্ম-বর্ষা-সংবৎসর, তাহাই কাল : অতিমাত্র স্বলক্ষণ বর্তমান থাকিলে কালভিযোগ, হীনস্বলক্ষণ বর্তমান থাকিলে কালযোগ এবং স্বলক্ষণের বিপরীতলক্ষণ বর্তমান থাকিলে কালমিথ্যাযোগ হয় । কালকেই পরিণাম বলে ।

* কতিপাপুরুষীয়ে (৪১১১৮-১৩২) এই হেতুসমূহ কিছু অগ্ৰভাবে দেখান হইয়াছে :* ধী, ধৃতি ও স্মৃতির বিভ্রংশ, কাল ও কর্মের সংপ্রাপ্তি এবং অসামান্য

হিতাহারোপযোগাদেব সর্বব্যাধিভয়মতিক্রান্তং ভবতি, সন্নিহ্ন হৃৎপাতিহিতাহারোপযোগাদিত্তা রোগ-প্রকৃতয়ঃ ; তদ্ যথা—কালবিপর্যয়ঃ, প্রজ্ঞাপরাধঃ শব্দস্পর্শরূপরসগন্ধাসামান্য ইতি ।

১। ৩৮১১৮, সামান্য নাম তদ্ যৎ সাততোনোপসেব্যমানমুপশেতে । ৩৮১২৩, সামান্যঃ নাম তৎ বদ্যন্তপ্রশেতে ; সামান্যার্থে হুপশরার্থঃ । ‘যাহা সেবিত হইয়া প্রাকৃতরূপের উপভাতক হয়, তাহাই অসামান্য’—চক্র ৪১১১২৭, ‘অসামান্যমিতি তদ্বিত্যাদ্ যন্ন বাতি সহস্রাত্যাম্’ । এই শ্লোকার্থের টীকায় ।

২। ১১১১৩৭, ত্রীণায়তনানীতি—অর্থানাং কর্মণঃ কালস্ত চাতিযোগাযোগমিথ্যাযোগাঃ । তত্রাতিপ্রভাবতাং দৃশ্যানামতিমাত্রদর্শনমতিযোগঃ, সর্বশোঃ দর্শনমযোগঃ, অভিন্নিষ্টাতিবিপ্রকট্টমুদ্রৈঃ ভৈরবাদ্বিতীর্ঘটবীভৎসনবিকৃতবিত্রাসনাদিরূপদর্শনঃ মিথ্যাযোগঃ, ।

৩। ১১১১৩২-৪১, কর্ম বাঙ্ মনঃশরীরপ্রবৃত্তিঃ । তত্র বাঙ্ মনঃশরীরাতীপ্রবৃত্তিরতিযোগঃ সর্বশোঃ প্রবৃত্তিরযোগঃ ... ॥ সংগ্রহেণ চাতিযোগাযোগবর্জং কর্ম বাঙ্ মনঃশরীরজহিতমমুপদিষ্টং যত্ত্বং মিথ্যাযোগং বিজ্ঞাৎ ॥ ইতি ত্রিবিধবিকল্পম্ ত্রিবিধমেব কর্ম প্রজ্ঞাপরাধ ইতি ব্যবহৃত্যং ॥

৪। শীতোষ্ণবর্ষলক্ষণাঃ পুনর্হেমন্তগ্রীষ্মবর্ষাঃ সংবৎসরঃ, স কালঃ, তত্রাতিমাত্র-স্বলক্ষণঃ কালঃ কালভিযোগঃ, হীনস্বলক্ষণঃ কালযোগঃ, যথাস্বলক্ষণ-বিপরীতলক্ষণস্ত কালমিথ্যাযোগঃ, কালঃ পুনঃ পরিণাম উচ্যতে ॥

৫। ৪১১১৮-১০২ বীথিত্ত্বভিবিভ্রংশঃ সংপ্রাপ্তিঃ কালকর্মণাম্ । অসামান্যার্থগচ্ছতি জাতবী ক্ষুধাহেতবঃ ॥ বিষম্যভিনিবেশো যো নিত্যানিভো হিতাহিতে । জ্ঞেয়ঃ সঃ বুদ্ধিবিভ্রংশঃ সমবুদ্ধিঃ ।

ইন্দ্রিয়ার্থের সংযোগ এইগুলিকে দুঃখের হেতু বলিয়া জানিতে হইবে।' (১) নিত্য ও অনিত্যে, হিত ও অহিতে যে অনুচিত অভিনিবেশ, তাহাকে বুদ্ধিভ্রংশ বলি, কারণ (উচিত) বুদ্ধি যথাযথ দেখিয়া থাকে। বিষয়প্রবণ মনকে ধৃতিভ্রংশের জন্মই অহিত-বিষয় হইতে নিবৃত্ত করিতে পারা যায় না, কারণ নিয়মনাই ধৃতির স্বরূপ। রজঃ ও মোহকর্ষক মন আবৃত হইলে তত্ত্বজ্ঞানবিষয়ে স্মৃতি যে ভ্রষ্ট হয়, তাহাই স্মৃতিভ্রংশ, যেহেতু স্মৃতিব্যা বস্তু স্মৃতিতে অবস্থান করিয়া থাকে। ধী, ধৃতি ও স্মৃতি হইতে বিচ্যুত ব্যক্তি যে অশুভ কর্ম করে, তাহাকে প্রজ্ঞাপরাধ বলিয়া জানিবে, উহা সর্বদোষের প্রকোপণ বুদ্ধি দিয়া অনুচিত জ্ঞান এবং অনুচিত প্রবৃত্তিকে প্রজ্ঞাপরাধ বলিয়া জানিবে কারণ তাহা মনের গোচর।' (২) কাল দ্বিবিধ নিত্যগ ও আবস্থিক; নিত্যগ অহোরাত্রাদিরূপ এবং আবস্থিক রোগিত্ব এবং বাল্যাদি অবস্থা দ্বারা বিশেষিত। এই 'দ্বিবিধকালেই দোষবিশেষের এবং বিকারবিশেষের যে প্রাপ্তি তাহাই কালসংপ্রাপ্তি। কোন কোন রোগ নির্ধারিত সময় অতিক্রান্ত হইলেই উপস্থিত হয় যেমন অগ্নেদ্যক, তৃতীয়ক, চতুর্থক, চতুর্থকবিপর্যয় প্রভৃতি। এই সকল এবং

পশ্চতি ॥ বিষয়প্রবণঃ সর্বঃ ধৃতিভ্রংশঃ শক্যতে। নিয়ন্তুমহিতাদর্থাচ্ছৃতির্হি নিয়মাত্মিকা ॥ তত্ত্বজ্ঞানে স্মৃতির্ধন্ত রজোমোহাদ্ভাওয়ানঃ। ভ্রষ্টতে স স্মৃতিভ্রংশঃ স্মৃতিব্যঃ হি স্মৃতো হিতম্ ॥ ধীধৃতিস্মৃতিবিভ্রষ্টঃ কর্ম বৎ কুলভেদঃ শুভম্। প্রজ্ঞাপরাধঃ তং বিজ্ঞাঃ সর্বদোষপ্রকোপণম্ ॥

১ ধীধৃতিস্মৃতয়ঃ প্রজ্ঞাভেদাঃ। এতে চ শিষ্যব্যাংপত্তার্থমজ্ঞা ব্যাংপাড ইহোচ্যন্তে ॥ সংপ্রাপ্তিঃ কালকর্মণামিতি কালস্ত সংপ্রাপ্তিস্থা কর্মণঃ সংপ্রাপ্তিঃ। কর্মসংপ্রাপ্তিঃ পচ্যমানকর্মযোগঃ। কালসংপ্রাপ্তিগ্রহণেন চেহ যে কালব্যক্তান্তে গৃহ্যন্তে, নাবশ্যং কালজ্ঞানাং, যতঃ স্বাভাবিকানপি কালজ্ঞানান্ তথা তৃতীয়কাদীনসাম্র্যোস্ত্রিয়ার্থাদিজ্ঞানান্ কালজ্ঞেদৈবহোভিধাস্যতি। কর্মজ্ঞাস্ত প্রজ্ঞাপরাধজ্ঞা এবহে কর্মজ্ঞেদেন বিশেষণ শিষ্যব্যাংপত্তার্থং পৃথগ্ভ্যন্তে, কালব্যাপ্যতেন চ কর্মজা ইহ কালসংপ্রাপ্তিজ্ঞেদবরোদ্ধব্যঃ। প্রজ্ঞাপরাধাবরোধে চ যথা কর্মজানাং তথা প্রথমাধ্যায়ৈ এবোক্তম্। কিকাচার্বেণোন্নাদিনাদিনে স্বয়মেবোক্তঃ যং প্রজ্ঞাপরাধাং সমুত্তে ব্যাধৌ কর্মজ আদ্বানঃ' (২৭।২৪) ইত্যাদি।.....তন্মাদিহ সংপ্রাপ্তিঃ কালকর্মণামিত্যনেন ন কালজ্ঞা গদা উচ্যন্তে, কিন্তু কালব্যাপ্যঃ। চক্রঃ।

২। ৪।১।১০২ বুদ্ধ্যা বিষয়বিজ্ঞানং বিষয়ং চ প্রবর্তনম্। প্রজ্ঞাপরাধং জানীয়াত্মনসো গোচরং হি তৎ।

৩। ৩।১।৩০ কালো হি নিত্যগশ্চাবস্থিকশ্চ; ভ্রাত্তাবস্থিকঃ বিকারমপেক্ষতে; নিত্যগস্ত বহুলায়্যাপেক্ষঃ। 'নিত্যগ ইত্যহোরাত্রাদিরূপঃ। আবস্থিক ইতি রোগিত্বব্যাণ্ডবস্থা বিশেষিত ইত্যর্থঃ।' চক্রঃ।

৪। ৪।১।১১০-১১৩

৫। ৪।১।১১৪-১১৭, এতে চাক্তে চ যে কেচিৎ কালজা বিবিধা গদাঃ। অনাগতে চিকিৎসান্তে বলকালো বিজ্ঞানতা ॥ কালস্ত পরিণামেন জরামৃদুনিমিত্তজাঃ। রোগাঃ স্বাভাবিকাঃ দৃষ্টাঃ

অজ্ঞান যে কোন কালজ ব্যাধির চিকিৎসা, বল ও কাল জানিয়া, উপস্থিত হইবার পূর্বেই করিতে হয়। কালের পরিণামবশতঃ জরামৃত্যুনিমিত্তক স্বাভাবিক রোগসকল দৃষ্ট হয়; স্বভাবের কোন প্রতীকার নাই। যে পৌর্বদৈহিক কর্ম দৈবশক্কে নির্দিষ্ট হয় তাহাও কালযুক্ত হইয়া রোগের হেতুরূপে দৃষ্ট হয়। এমন কোন মহৎ কর্ম নাই যাঁহার ফল ভোগ করিতে হয় না; কর্মজ রোগসকল চিকিৎসাক্রিয়াকে নষ্ট করে, কিন্তু কর্মের ক্ষয় হইলেই শান্ত হয়। (১) পূর্বে উল্লিখিত তিস্রৈষণীয়াধ্যায়ে অসাম্প্রদায়িকসংযোগের যে বিবরণ দেওয়া হইয়াছে এখানেও (৪।১।১৮-১২৭) ভক্রপ কতক কতক নূতন উদাহরণ দিয়া এক বিবরণ প্রোকে দেওয়া হইয়াছে। শব্দাদির মিথ্যাবোণ, হীনবোণ ও অভিযোগ হইতে যে সকল ব্যাধি উৎপন্ন হয় তাহাদিগকে ঐন্দ্রিয়ক ব্যাধি বলা হয়। অশান্ত বেদনা অর্থাৎ দুঃখের এইগুলি কারণ, সুখের হেতু একমাত্র সমযোগ, কিন্তু তাহা সুদূর্লভ।

ব্যাধির মূলকারণ লইয়া যজ্ঞঃপুরুষীয়ে (১২৫।১-৩১) এক মনোহর অর্থপূর্ণ আলোচনা উত্থাপিত হইয়াছে। ‘পুরুষ যাহা হইতে জাত, রোগসকল তাহা হইতেই জাত কি না?’ কাশিপতি রামকের এই প্রশ্নের উত্তরে মৌঙ্গল্যা পার্বীকি বলিলেন, ‘পুরুষ’ আত্মা হইতে জাত, রোগসকলও আত্মা হইতে জাত; যেহেতু আত্মাই কারণ। সেই কর্ম চয়ন করে ও কর্মসকল ভোগ করে; যেহেতু চেতনাধাতু ছাড়া সুখদুঃখে প্রবৃত্তি সম্ভব হয় না।’ শরলোমা বলিলেন, ‘না, দুঃখদেবী আত্মা কখনও নিজেকে নিজেকে দুঃখপ্রদ ব্যাধিসকলের সহিত যুক্ত করিতে পারে না, কিন্তু

স্বভাবো নিশ্চিভিক্রিয়ঃ ॥ নির্দিষ্টং দৈবশক্লেণ কর্মং বৎ পৌর্বদৈহিকম্ । হেতুস্তদপি কালেন রোগাণামুপলভ্যতে ॥ ন হি কর্মং বহৎ কিঞ্চিৎ কলঃ যন্ত ন ভুজ্যতে । ক্রিয়ান্নাঃ কর্মজা রোগাঃ প্রশংসং বাস্তি ভৎক্ষমাৎ ॥

১। ৪।১।১৮-১২৯, মিথ্যাভিহীনবোগেভো যো ব্যাধিরূপজায়তে । শব্দাদীনঃ স বিজ্ঞেয়ো ব্যাধিরিত্ত্রিয়কো বুধেঃ ॥ বেদনানামশান্তানামিত্যেতে হেতবঃ স্তূতাঃ । সুখহেতুঃ সমত্বেকঃ সমযোগঃ সুদূর্লভঃ ॥

২। ‘হীনবোগেনেহ অযোগো গ্রাহঃ’—চক্রঃ ।

৩। ১২৫।৮-৯, আত্মজঃ পুরুষো রোগাশ্চাত্মজাঃ কারণং হি সঃ । স চিনোভূপভূক্তে চ কর্ম কর্মকলানি চ ॥ ন হ্যতে চেতনাধাতোঃ প্রবৃত্তিঃ সুখদুঃখয়োঃ । ‘কর্মকলানি শরীররোগ্য-বিকারাদীনঃ... । কর্মসহায়ত্বাশ্রমে শরীরবিকারাদিকভূতং কারণমিতি ভাবঃ ।... সুখদুঃখয়ো-রিত্তিঃ সুখদুঃখসাধনয়োঃ নীলকণ্ঠরারবিকারয়ো রিত্যর্থঃ ।—চক্রঃ ।

৪। শ্লোঃ ১০-১১, শরলোমা তু নেতাহি নহাশ্বাস্তানামাত্মনা । বোজয়েৎ ব্যাধিভির্দুঃখৈ-
দুঃখেষৌ কদাচন ॥ বজন্তযোভ্যাঃ দুঃখনঃ পরীতং সত্বসঃজকম্ । শরীতন্ত সমুৎপত্তৌ বিকারাণা-
চ কারণম্ ॥

রজঃ ও তমঃ কৰ্ত্ত্বক ব্যাপ্ত সত্বসংজ্ঞক মন শরীর ও বিকারসমূহের উৎপত্তি-বিষয়ে কারণ।' বার্ধেবিদ বলিলেন, না, একা মনই কারণ নহে। শরীর ছাড়া শরীর রোগসকল থাকিতে পারে না, মনও থাকিতে পারে না। প্রাণিসকল রসজ, পৃথিবী ব্যাধিসকলও রসজ। জলেরই রস আছে, অতএব তাহাই তাহাদের উৎপত্তির কারণ।' হিরণ্যাক্ষ বলিলেন, 'না, আত্মাকে রসজ বলা হয় না, অতীন্দ্রিয় মনকেও রসজ বলা হয় না, এবং শব্দাদিজাত রোগসমূহও আছে। পুরুষ ষড়্‌ধাতুজ, সেইরূপ ব্যাধি-সকলও ষড়্‌ধাতুজ; যেহেতু প্রাচীন সাংখ্যগণ ইহাকে ষড়্‌ধাতুজ রাশি বলিয়াছেন।' কৌশিক বলিলেন, 'তাহা নহে; মাতাপিতা ছাড়া ষড়্‌ধাতুজ কিরূপে হইতে পারে? পুরুষ পুরুষ হইতে, গো গো হইতে, অশ্ব অশ্ব হইতে উৎপন্ন হয়; মেহ প্রভৃতি রোগও পিত্রা, তাহারাই এই বিষয়ে কারণ।' ভদ্রকাপ্য বলিলেন, না, কারণ অন্ধ হইতে অন্ধের উৎপত্তি হয় না। আদিতে মাতাপিতারও উৎপত্তি সম্ভব হয় না। প্রাণীকে কর্মজ ধরা হয়, তাহার রোগসকলও কর্মজ; যেহেতু কর্ম ছাড়া রোগ-সকলের বা পুরুষের জন্ম হয় না।' ভরদ্বাজ বলিলেন, 'না, কারণ কর্মের পূর্বে কর্তা আর অকৃত কর্মও দেখা যায় যাহার কল হইবে পুরুষ। স্বভাবই ব্যাধিসকলের

১। ১২-১৩, বার্ধেবিদজ্ঞ নেত্যাং নহেৎ কারণং মনঃ। নতঃ শরীরাজ্জরীরোগা ন মনসঃ স্থিতিঃ ॥ রসজানি তু ভূতানি ব্যাধয়ন্ত পৃথগ্ধাঃ। আপো হি রসবতন্তাঃ স্তুতা নিবৃতিহেতবঃ ॥ 'রজস্তমঃ-পরীতস্ত হি মনসো নিত্যং শরীর এব স্থিতিঃ; যদু নির্ণোযং মনস্তত্ত্ব ন পুরুষস্ত নাশি ব্যাধেঃ কারণমিতি ভাবঃ।'—চক্রঃ।

২। ১৪-১৫, হিরণ্যাক্ষ নেত্যাং ন হাত্মা রসজঃ স্তুতঃ। নাতীন্দ্রিয়ং মনঃ সত্ত্বি রোগাঃ শব্দাদিজাতাঃ ॥ ষড়্‌ধাতুজন্ত পুরুষো রোগাঃ ষড়্‌ধাতুজাতাঃ। রাশিঃ ষড়্‌ধাতুজো হেব সাংখ্যৈরাভেঃ প্রকীৰ্ত্তিতঃ।

৩। ১৬-১৭, ভরদ্বাজ কৌশিকঃ। কন্মাত্মাতাপিতৃত্বাং হি বিনা ষড়্‌ধাতুজো ভবেৎ পুরুষঃ পুরুষানুগৌর্গোরবাদধঃ প্রজায়তে। পিত্র্যা মেহাদয়শ্চোক্তা রোগান্তাবজ কারণম্ ॥ 'মাতাপিতৃজনপেক্ষিত্যে সর্বপ্রাণিষু ষড়্‌ধাতুসমুদায়স্ত বিস্তমানয়েন নরগোহৃষাদিভেদো ন স্তাদিতি ভাবঃ।...পিতৃত্বোহপত্যং গচ্ছতীতি পিত্র্যাঃ, আদিশব্দেন কুর্চাংশঃপ্রভৃতয়ো গ্রাহাঃ।'—চক্রঃ।

৪। ১৮-১৯, ভদ্রকাপ্য নেত্যাং ন হকৌহক্যং প্রজায়তে। মাতাপিত্রোরপি চ তে প্রাণ্ডংপত্তির্ন যুজ্যতে ॥ কর্মজন্ত মতো জন্তঃ কর্মজাতস্ত চাময়াঃ। নহ্যতে কর্মণো জন্ম রোগাণাং পুরুষস্ত বা ॥ 'প্রাণিগতি সর্গাদৌ মাতাপিত্রোরুৎপত্তি র্ন স্তাৎ; সর্গাদৌ নিঃশরীরিনি আদি-ভূতরোমীমাতাপিত্রোরভাবাহংগাদৌ নোপপন্ন ইতি ভাবঃ।'—চক্রঃ।

৫। ২০-২১, ভরদ্বাজ নেত্যাং কর্তা পূর্বে হি কর্মণঃ। দৃষ্টং ন চাকৃতং কর্ম যস্ত স্তাৎ পুরুষঃ কলম্ ॥ ভাবহেতুঃ স্বভাবস্ত ব্যাধীনাম্ পুরুষস্ত চ। খরদ্রবচলোকস্বং তেজোভানাম্ বধেব হি।

এং পুরুষের উৎপত্তির কারণ, ঠিক যেমন পৃথিবী, জল, বায়ু ও অগ্নির যথাক্রমে ধরতা, দ্রবতা, চলতা ও উষ্ণতা স্বভাবসিদ্ধ।' কাক্ষায়ন^১ বলিলেন, 'না, স্বভাব হইতেই ভাবসকলের সিদ্ধি বা অসিদ্ধি হইলে চেক্টার ফল থাকে না।' ^২ ব্রহ্মার অপভ্রামিত্যসঙ্কল্প প্রজাপতিই চেতন ও অচেতন এই স্থখদুঃখের স্রষ্টা।' ভিক্ষু আত্রেয় বলিলেন, 'তাহা নহে, প্রজাহিতৈষী প্রজাপতি নিজের অপভ্রামিত্যকে অসাধুর মত সত্ত্ব দুঃখযুক্ত করিতে পারেন না। পুরুষ কালজ, তাহার রোগসকলও কালজ। সমস্ত জগৎ কালের বশ, কালই সর্ববিষয়ে কারণ।' ঋষিদিগকে^৩ এইরূপ বিবাদ করিতে দেখিয়া পুনর্বসু বলিলেন, 'আপনারা একরূপ বলিবেন না, কারণ পক্ষগ্রহণ করিলে তত্ত্ব হুস্ত্রাপ্য হইয়া পড়ে। এইরূপ বাদসঙ্ঘট ত্যাগ করিয়া তত্ত্বসম্বন্ধে চিন্তা করুন। যে সকল ভাবের সম্পৎ পুরুষের উৎপত্তির কারণ তাহাদেরই বিপৎ বিবিধ ব্যাধি উৎপাদন করিয়া থাকে।'

কাল, বুদ্ধি ও ইন্দ্রিয়ার্থের মিথ্যা-যোগ, অযোগ ও অতিযোগ যেমন দুঃখ বা ব্যাধির কারণ তেমনই তাহাদের সম-যোগ স্থখ বা আরোগ্যের কারণ^৪। শুধু তাহাই নহে, সকল ভাবেরই ভাব ও অভাব যোগ, অযোগ, অতিযোগ ও মিথ্যায়োগ ছাড়া দেখা যায় না; কারণ ভাব ও অভাব উভয়ই নিজ নিজ যোগের অপেক্ষা করে।^৫ স্থখের লক্ষণ, মন, বুদ্ধি, ইন্দ্রিয় ও শরীরের তৃপ্তি; উহা আয়ুর্বেদশাস্ত্রের কার্য বলিয়া পরিগণিত

১। ২২-২৫, কাক্ষায়নস্ত নেত্যাং ন হারন্তফলং ভবেৎ। ভবেৎ স্বভাবান্ ভাবানাসিদ্ধিঃ সিদ্ধিরেব বা। স্রষ্টা হ্রমিতসঙ্কল্পো ব্রহ্মাপত্যং প্রজাপতিঃ। চেতনচেতনস্তাত্ত্ব জগন্তঃ স্থখ-দুঃখযোগঃ। তস্মৈতি ভিক্ষুরাত্রেয়ো ন হ্রপত্যং প্রজাপতিঃ। প্রজাহিতৈষী সততঃ দুঃখৈবুভ্যাদ-সাধুবৎ॥ কালজন্তেব গুরুবঃ কালজাতস্ত চাময়াঃ। জগৎ কালবশং সর্বং কালঃ সর্বত্র কারণম্॥

২। য ইমে লোকশাস্ত্রসিদ্ধা বাগবদুপাখ্যানাত্মরক্তান্তে নিদ্রায়োজনা ভবেয়ুরকারণবাদিত্যর্থঃ।— চক্রঃ।

৩। ২৬-২৯, তথর্ষীণাং বিবদভাষুবাচেদং পুনর্বসুঃ। মৈবং বোচত তৎ হি হুস্ত্রাপং পক্ষ-সম্প্রদায়ং।...মুঠৈবং বাদসঙ্ঘটমধ্যাত্মমহুচিন্ত্যতাম্।...যেবামেব হি ভাবানাং সংপৎ সংজনয়েন্নরম্। তেষামেব বিপদব্যাধীন বিবিধান্ সমুদীরয়েৎ॥

৪। ১১১৫৫, যোগস্ত স্থখানাং কারণং সমঃ; ১১১৫৩ সমযোগযুক্তান্ত প্রকৃতিহেতবো ভবন্তি।

৫। ১১১৫৪, সর্বেষামেব ভাবানাং ভাবাত্মনো নান্তরেণ যোগাযোগাতিযোগমিথ্যায়োগান্ সমুপলভ্যেত; যথাস্বকৃত্যপেক্ষণৌ হি ভাবাত্মনৌ॥ 'ভাবঃ সমাগবহানং, অভাবোহসমাগবহানং বিনাশো বা; যোগাৎ সমাগযোগাদভাবঃ অযোগাদিত্যোহভাবঃ; যথাস্বং যুক্তির্ধা বত ভাবত্যা ভাবত বা যুক্তিঃ স্বকারণযুক্তিঃ, তদপেক্ষণৌ ভবত ইতি সম্বন্ধঃ। যথা যুক্তস্ত ভাবেঃগবহানেন্তর্য-

ধাতুসাম্যের ফল।^১ ধাতুসাম্যের লক্ষণ, বিকারের উপশম (বা অভাব) এবং উহার পরীক্ষা পীড়ার উপশম (বা অভাব), স্বর ও বর্ণের বোগ, শরীরের উপচয়, বলবৃদ্ধি, শাস্ত্র ও পানীয়ে অভিলাষ, আহারকালে রুচি, ভুক্তদ্রব্যের কালে সম্যক পরিণাক, যথাকালে নিদ্রালাভ, বৈকারিক স্বপ্নসকলের অদর্শন এবং স্নুখে জাগরণ, বাত, মূত্র, পুরীষ ও শুক্রের মুক্তি এবং সর্বরূপে মন, বুদ্ধি ও ইন্দ্রিয়সকলের অব্যাপ্তি।^২ ধাতু-সাম্য বলিতে সম ধাতুর অনুবৃদ্ধি এবং বিষম ধাতুর সমীকরণ; উহার লক্ষ্য, অজাত ব্যাধির অনুৎপত্তি ও জাত ব্যাধির নিবৃত্তি।

জাতব্যাধির নিবৃত্তি তাহার সন্নিবৃত্ত কারণে শারীর ও মানস দোষসকলের প্রশমন দ্বারা সংসাধিত হয়। তন্মধ্যে শারীর দোষত্রয় দৈবব্যাপাশ্রয় ও যুক্তিব্যাপাশ্রয় ঔষধের দ্বারা ও মানস দোষত্রয় জ্ঞান, বিজ্ঞান, ধৈর্য, স্মৃতি ও সমাধি দ্বারা প্রশমিত হয়।^৩ এই কথাই অশুত্র (১১১৫৪) স্পষ্টকর করিয়া বলা হইয়াছে।^৪ ‘ঔষধ ত্রিবিধ—দৈব-ব্যাপাশ্রয়, যুক্তি-ব্যাপাশ্রয় ও সত্ত্বাবজয়। তন্মধ্যে দৈবব্যাপাশ্রয় বলিতে মদ্র, ওষধি, মণি, মঞ্জল, পূজা, উপহার, হোম, নিয়ম, প্রায়শ্চিত্ত, উপবাস, স্বস্ত্যয়ন, প্রণিপাত, গমন প্রভৃতি; যুক্তিব্যাপাশ্রয় বলিতে আহার ও ঔষধ দ্রব্যের মাত্রা-কালোপেক্ষী যোজনা; এবং সত্ত্বাবজয় বলিতে অহিতবিষয় হইতে মনের নিগ্রহ।^৫ দেশ, মাত্রা ও কাল বিবেচনা করিয়া উপপাদিত বিপরীতগুণ ভেষজসমূহের দ্বারা সাধা বলিয়া অভিমত বিকারসকল নিবৃত্ত হয়; কিন্তু অসাধা ব্যাধির চিকিৎসা

পানীরযোগাদিবৃদ্ধিঃ, অভাবে তু বৃক্ষস্ত পানীয়াতপাতভোগাযোগো তথা বজ্রপাতাদিবৃদ্ধিঃ, তত্ত্বদ্রব্যপেক্ষো বৃক্ষস্ত ভাবাভাবো ভবত ইত্যাদি করনীয়ম্।—চক্রঃ।

১। ৩৮১০, কার্যফলং সুখাশান্তিঃ, তন্ত্র লক্ষণং—মনোবুদ্ধীজিহ্বাশরীরতুষ্টিঃ ॥

২। ৩৮৮২, কার্যঃ ধাতুসাম্যঃ, তন্ত্র লক্ষণং বিকারোপশমঃ। পরীক্ষা তন্ত্র—রক্তপশয়নঃ, স্বরবর্ণবোগঃ, শরীরোপচয়ঃ, বলবৃদ্ধিঃ, অভ্যবহৃত্ত চাহারস্ত কালে সম্যগ্জ্ঞরণঃ, নিদ্রালাভো যথাকালে বৈকারিকাণাং চ স্বপ্নানামদর্শনং, স্নুথেন চ প্রতিবোধনং, বাতমূত্রপুরীষেরতসাঃ মুক্তিঃ, সর্বাকারৈর্যনো-বুদ্ধীজিহ্বাণাং চাব্যাপ্তিরিতি ॥

৩। ‘কারণং চ ব্যাধীনাং সন্নিবৃত্তং বাতাদি, বিপ্রকৃষ্টবর্ণানামযোগাদি।’—চক্রঃ ২/১৭ টাঃ।

৪। ১১১৫৮, প্রশাম্যাত্যোষধৈঃ পূর্বো দৈবযুক্তিব্যাপাশ্রয়েঃ। মানসো জ্ঞানবিজ্ঞানধৈর্যস্মৃতি-সমাধিভিঃ ॥

৫। ১১১৫৪, ত্রিবিধম্ ঔষধমিতি দৈবব্যাপাশ্রয়ঃ, যুক্তিব্যাপাশ্রয়ঃ, সত্ত্বাবজয়শ্চ। তত্র দৈব-ব্যাপাশ্রয়ঃ যত্রৌষধিমণিমঙ্গলব্যাপহারহোমনিয়মপ্রায়শ্চিত্তোপবাসস্বস্ত্যয়নপ্রণিপাতগমনাদি, যুক্তি-ব্যাপাশ্রয়ঃ পুনরাহারৌষধদ্রব্যাপাঃ যোজনা, সত্ত্বাবজয়ঃ পুনরহিতেভ্যোহর্থেভ্যো মনোনিগ্রহঃ ॥ ‘পবনং বিদ্রুদেশাদিগমনম্।’—চক্রঃ।

৬। ১২১৬, মাত্রাকালোপেক্ষাঃ যুক্তিঃ।

উপদিষ্ট হয় না।^১ বাহ্যতে স্বাস্থ্য অনুবর্তন করে এবং বাহ্য অজ্ঞাতবিকারের অনুৎপত্তিকর, তাহার নিত্যপ্রয়োগ করিবে।^২ অনাতুর ব্যক্তি নিজরোগের অনুৎপত্তির জন্ত স্বস্থবৃত্ত^৩ পালন করিবে; স্নিগ্ধশ্লিষ্মশরীর হইয়া হেমন্ত, গ্রীষ্ম ও বর্ষায় সঞ্চিত শ্লেষ্মা, বায়ু ও শিথল যথাক্রমে চৈত্র, শ্রাবণ ও অগ্রহায়ণ মাসে বমন, বস্তিকর্ম^৪ ও বিরেচন দ্বারা নির্হরণ করিবে এবং তদনন্তর নশ্তকর্ম করিবে; অতঃপর উচিতকালে যথাক্রমে ও যথাযোগ্যভাবে সিন্ধু রসায়ন ও বৃষ্টিযোগসকল সেবন করিবে। এইরূপ করিলে ধাতুসকল প্রকৃতিস্থ ও পরিপুষ্ট হয় এবং জরা মন্দতা-প্রাপ্ত হয়।^৫ আগন্তু ও মানস ব্যাধির অনুৎপত্তির এই পন্থা নিদর্শিত হইয়াছে; প্রজ্ঞাপরাধসমূহের বর্জন, ইন্দ্রিয়নিগ্রহ, স্মৃতি, দেশ, কাল ও নিজের সম্বন্ধে সম্যকজ্ঞান এবং সমুত্তর^৬ অনুপালন। বুদ্ধিমান ব্যক্তি নিজ হিত বলিয়া যাহা জানিবে তাহা পূর্ব হইতেই করিবে।^৭ বিকার এবং প্রকৃতি সংক্ষেপতঃ এই দুই-ই সব; উভয়ই হেতুর বশবর্তী, হেতুর অভাব ঘটিলে কোনটিই অনুবর্তন করে না।^৮

১। ১।১৬৩-৬৩ বিপরীতশুল্লৈর্দর্শনমাত্রা কালোপাদিতৈঃ। ভেদকৈর্ধর্মিবর্জিতৈ বিকারাঃ সাধ্যসম্ভাভাঃ ॥ সাধনং নষ্টসাধনানাং ব্যাধীনামুপদিষ্টতঃ।

২। ১।৫১৩, তচ্চ নিত্যং প্রযুক্তীত স্বাস্থ্যং যেনামুদ্বর্ততে। 'অজ্ঞাত'নাং বিকারাণামনুৎপত্তিকরং চ যৎ ॥ 'তচ্চ স্বাস্থ্যমুভয়ধা পরিপাল্যতে বিপুলাহারচারাভ্যাং সদাকৌষমাংশরূপেণাশ্রয়েণ, প্রত্যাহার-হেতুপরিহারেণ চ; যথা; কীপপরিপালনং মেহবর্জিতানাং ক্রিয়তে, তথা শূলভবাত্মনির্বাপকহেতু-পরিহারেণ চ। প্রত্যাহারহেতুশ্চ দ্বিবিধঃ—বুদ্ধিদোষাদ্ বিষমশরীরভাঙ্গাদিবিদ্যাদিকারকঃ দুষ্পরিহারশ্চ কালবিশেষঃ স্বভাবাদিহ হেমন্তাদিঃ কফচরাদিকারকঃ।'—চক্ষুঃ।

৩। স্বস্ত্যস্থানং যম, ভট্ট ও ৭ম অধ্যায়ে সংক্ষেপতঃ উক্ত।

৪। ১।৭৪৫-৪২, ... অনাতুরস্তস্যাত্ স্বস্থবৃত্তপরে ভবেৎ ॥ যাবদপ্রথমে মাসি নভস্ত প্রথমে পুনঃ। সহস্ত প্রথমে চৈব হারয়েদ্ দোষসকলম্ ॥ স্নিগ্ধশ্লিষ্মশরীরানামুদ্বর্ত চাশ্চ নিত্যশঃ। বস্তিকর্ম ততঃ কুর্ধ্যানস্তকর্ম চ বুদ্ধিমান ॥ যথাক্রমঃ যথাযোগ্যমত উদ্বর্তঃ প্রয়োক্তয়েৎ ॥ রসায়নানি সিদ্ধানি বৃষ্টিযোগাশ্চ কালবিৎ ॥ রোগান্তথা ন জায়ন্তে প্রকৃতিস্থেযু ধাতুযু। ধাতবশ্চাত্তিববৎস্তে জরা মান্যমুপৈতি চ ॥

৫। ইন্দ্রিয়োপক্রমণীয় অধ্যায়ে (১।৮।১৮-৩৪) সন্নিহিতঃ উক্ত।

৬। ১।৭।৫৩-৫৪ ভ্যাগঃ প্রজ্ঞাপরাধানামিন্দ্রিয়োপশমঃ স্মৃতিঃ। দেশকালাত্মবিজ্ঞানং সমুত্তরাম-বর্তনম্ ॥ আগন্তুনাং অনুৎপত্তাবেষ মার্গো নিদর্শিতঃ। প্রাজ্ঞঃ প্রাগেব তৎ কুর্ধ্যাত্তং বিদ্যাদ্বেদাস্মৃতঃ ॥ 'আগন্তুনাং পরিহারে হেতুমাং—ভ্যাগ ইত্যাদি। ... স্মৃতিঃ পুত্রাদীনাম্ বিনশ্বরস্বভাবাত্তদুন্নয়নম্।'—চক্ষুঃ।

৭। ২।৮।৪১, বিকারঃ প্রকৃতিশ্চৈব ধরং সর্বং সমাসতঃ। তদ্বৈতবশং হেতোরভাবানামুদ্বর্ততে। 'বিকারো বৈবদ্যম্। প্রকৃতিঃ সারম্। সর্বমিত্যনেন শারীরঃ তথাধ্যাত্বিকম্ চোপসংগৃহ্যতি

হেতুবৈষম্যের জন্ম দেহধাতুসকল বিষম ও হেতুসাম্যের জন্ম সম হয় ; তাহাদের উভয়েরই স্বভাবতঃ সদাই বিনাশ ঘটে। ভাবসকলের উৎপত্তির কারণ আছে, বিনাশের কারণ নাই ; কেহ কেহ উহাতেও উৎপাদক হেতুর আবৃত্তিকেই হেতু বলিয়া মনে করেন।^১ এখন প্রশ্ন উঠিতে পারে, স্বভাবতই যদি বিনাশ ঘটে, তাহা হইলে চিকিৎসকের কার্য কি রহিল ? চিকিৎসক কোন বিষম ধাতুকে সম করিবেন ? চিকিৎসা বলিতেই বা কি এবং তাহা কি জন্মই বা প্রযুক্ত হইবে ?^২ ইহার উত্তরে পুনর্বস্তু মহর্ষিগণকর্তৃক দৃষ্ট এই যুক্তি উদাহৃত করিয়াছেন। ভাবসকলের বিনাশের কারণ নাশকার জন্ম জানা যায় না, যেমন নিত্যগ কালের অত্যয়কারণ। অস্থির বলিয়া কোন ভাব যেমনভাবে উৎপন্ন হয় তেমনই বিনষ্ট হয় ; তাহার বিনাশের কারণ নাই, অস্থায়ীকরণও সম্ভবপর নহে।^৩ যে সকল ক্রিয়ার দ্বারা শরীরে ধাতুসকল সম হয়, তাহাই বিকারসমূহের চিকিৎসা ও চিকিৎসকের কর্ম। ক্রিয়াশীল শরীরে ধাতুসকলের বৈষম্য না ঘটে এবং সমধাতুসকলের অনুবৃত্তি হয় এই উদ্দেশ্যেই ক্রিয়া করা হয়। বিষমহেতুসকলের ত্যাগ এবং সমহেতুসকলের সেবনের জন্ম বিষমসকল

হেতুবশুমিতি হেতুবীনাংপাণ্ডম্। এতেন আরোগ্যরূপপ্রকৃতিার্থিনা সাম্যহেতুঃ সেবনীয়ঃ, তথা বিকাররূপরোগপরিহারার্থিনা বিকারহেতুর্ভবজনীয়ঃ।^১—চক্রঃ।

১। ১।১৬.২৭-২৮, জায়ন্তে হেতুবৈষম্যাদ্ বিষমা দেহধাতবঃ। হেতুসাম্যাং সমান্তেবাং স্বভাবোপরমঃ সদা॥ প্রবৃত্তিহেতুর্ভাবানাং ন নিরোধেত্তি কারণম্। কেচিত্তজ্ঞাপি যন্তস্তে হেতুং হেতোরবর্তনম্॥ 'সম্প্রতি...সর্বভেদজানামেব ক্লগভঙ্গিভাবে পক্ষেহপি রোগশমকং প্রতিপাদয়িতুং প্রকরণমারভতে—জায়ন্তে ইতি।...সদেত্যবিলম্বেন তেনোৎপন্নমাত্রা এব বিনশ্তস্তীত্যর্থঃ।...সম্যাং সর্ব এব ভাবাঃ প্রাদীপার্চিবৃৎপত্তৌ কারণাপেক্ষিং, বিনাশে তু দ্বিতীয়কণাবিভবমানমূলকণে সহজসিদ্ধে ন হেতুগুরুমপেক্ষন্তে, যতো ন স্বাভাবিকরূপে হেতুস্তরাপেক্ষা ভবতি, ন হ্যুৎপন্নঃ খড়্গাঃ স্বাভাবিকে লৌহময়ত্বে কারণাস্তরমপেক্ষন্তে।'^১—চক্রঃ।

২। শ্লোঃ ১৯-৩০।

৩। ১।১৭।৩২-৩৩, ন নাশকারণাভাবাদভাবানাং নাশকারণম্। জায়তে নিত্যগস্তেব কাল-তাত্পর্যকারণম্॥ নীভ্রগবাদ্ যথা তৃত্তন্তথা ভাবো বিত্ততে। নিরোধে কারণং তন্ত নাস্তি নৈবান্তথা-ক্রিয়া। 'ভাবানাং নাশকারণং ন জায়তে, তৎ কিমভাবাদেব, যথা শশবিধাগ্ন্, উত বা জ্ঞান-বোগ্যদ্বাং পৃথিব্যাং নিখাতমূলকৌলকাদিবে সদপি ন জায়তে, ইত্যাহ—নাশকারণতাবাদিতি।...যদি যন্ত হেতুস্তরাপেক্ষং ন তন্ত তদবশ্তজ্ঞাবি, যথা পটন্ত রাগঃ ; হেতুস্তরাপেক্ষী চেবিনাশঃ ত্রাং, নাবশ্তভাবী ত্রাং, এতদ্বিপর্যয়ানুগতমপেক্ষং বিনাশন্ত সিদ্ধম্।...অন্তথাক্রিয়া অন্তথাকারণম্ সংস্কারাণান-মিতি বাবৎ ; এতেন বিষমে ধাতৌ সাম্যাং সংস্কার আধীরতামিত্যেক্ষ্যাপি চিকিৎসা নিরন্তা-ব্রব্যা।'^২—চক্রঃ।

অনুবৃত্ত হয় না, এবং ধাতুসকল সম হয়।' সমধাতুসকল বৈষমা বা বিষমধাতুসকল সমতা প্রাপ্ত হয় না; দেহধাতুসকল সর্বদা হেতুসমূহেরই সদৃশ উৎপন্ন হয়।'

অজাত ব্যাধির অনুৎপত্তি এবং জাত ব্যাধির নিবৃত্তির জন্ম যে বিধি দেখা গিয়াছে সুখার্থী তাহা পালন করিবে। সকল প্রাণীর সকল প্রবৃত্তিই সুখের জন্ম, কিন্তু জ্ঞান ও অজ্ঞানরূপ বিশেষের জগৎ যথাক্রমে-মার্গ ও অমার্গ প্রবৃত্তি দেখা যায়। পরীক্ষকেরা সম্যক পরীক্ষা করিয়া হিতই চাহিয়া থাকেন, লৌকিকেরা কিন্তু তাহাদের মন রজঃ ও মোহ দ্বারা আবৃত বলিয়া, প্রিয়ই চাহিয়া থাকে।' শাস্ত্রজ্ঞান, বুদ্ধি, স্মৃতি, দক্ষতা, ধৃতি, হিতসেবন, বাগবিশুদ্ধি, ইন্দ্রিয়জয় ও ধৈর্য পরীক্ষকদের আশ্রয় করে। মোহ ও রজঃ আশ্রয়ভূত লৌকিক, ব্যক্তিকে কিন্তু এই সকল গুণ আশ্রয় করে না, পরন্তু তন্মূলক শত্রুর ও মানস বহরোগ উৎপন্ন হয়।' পরিহার্য

৩৭-৩৬, বাসিঃ ক্রিয়াভিজ্ঞায়সে শবীয়ে ধাতবঃ সমাঃ। স চিচ্চিংসা বিকারাণাং কৰ্ণ তত্ত্বিবজাঃ স্মৃতম্ ॥ কথং শরীরে ধাতুনাং বৈষমাঃ ন ভবেদ্বিতি। সমানাঃ চানুভবঃ স্থাদিত্যৰ্থঃ ক্রিয়তে ক্রিয়া ॥ ত্যাগুবিষমহেতুনাং সমানাঃ চোপদেশনাং ॥ বিষমা নানুভবঃ জায়তে ধাতবঃ সমাঃ ॥ বিষয়েষু ধাতুযু বাতিঃ ক্রিয়াভিঃ সমা ধাতবো জন্তস্তে সা চিচ্চিংসা; এবং যন্ততে—যন্তপি ধাতুবৈষমাঃ কণিকহেন বিনম্বরঃ তথাপি বিনগ্রাপি তচ্ছাতুবৈষমাঃ স্বকারণং বিষমেষ ধাতুমারভতে; এবং সোহপ্যপং বিষমমিতি ন ধাতুবৈষম্যাস্তাননিবৃত্তিপাতুসাম জনকহেতুঃ বিনা; যদা তু ধাতুসাম্যাহেতুরূপযুক্তো ভবতি তদা তেন সহিতং বৈষম্যাস্ততিপতিতমপি কারণং সমেষ ধাতুসন্তানমারভতে, যথা মূলগরগ্রহাঃসহিতো বটপয়মাণুসন্তানো বিসদৃশঃ কপালসন্তানমারভতে।' চক্রং।

২। ৪।১।২৩, ন সমা যাস্তি বৈষমাং বিষমা সমতাঃ ন চ। হেতুভিঃ সদৃশা নিতাং জায়ন্তে দেহধাতবঃ ॥ 'সম্যাক বিষম্যাক ক্লগভদ্বিস্বভাবার বৈষম্যাবস্থাং সাম্যাবস্থাং বা যাস্তীত্যর্থঃ। হেতুভিঃ সদৃশাঃ ইতি সমহেতোঃ সমাঃ, তথা বিষমহেতোশ বিষমাঃ।'—চক্রং।

৩। ১।২৮।৩৪-৩৮, অজাতানাঃ অনুৎপত্তৌ জাতানাং বিনিবৃত্তয়ে। রোগাণাং যো বিধিদৃষ্টঃ সুখার্থী তং সমাচরং ॥ সুখার্থীঃ সর্বভূতানাং যতাঃ সর্বাঃ প্রেরয়ঃ। জ্ঞানাজ্ঞানবিশেষাত মার্গামার্গপ্রবৃত্তয়ঃ ॥ তিতমেবানুগ্রহাস্তে প্রপরীক্ষা পরীক্ষকাঃ। রজোমোহাবৃত্তাত্মানঃ প্রিয়েষে তু লৌকিকাঃ ॥ ক্রতং বুদ্ধিঃ স্মৃতির্দাক্যং ধৃতির্হিতনিষেবণম্। বাগবিশুদ্ধিঃ শমো ধৈর্যমাত্রপ্রতি পরীক্ষকম্ ॥ লৌকিকং নাত্রয়ন্ত্যেক গুণা মোহরজঃপ্রতম্। তন্মূল্য বহবো যন্তি রোগাঃ শারীরমানসাঃ ॥

৪। তুলনীয় কঠোপনিষৎ ১।২।২, প্রেরশ প্রেরশ মহ্ময়মেতত্তৌ সংশরাত্য বিবিনক্তি ধীরঃ। প্রেরো হি বীরোহভিপ্রেয়সো বৃগীতে প্রেরো মনো যোগক্ষেমাৎ বৃগীতে ॥

৫। ১।২৮।৪৩-৪৪, পরিহার্যপণথ্যানি সপা পরিহরেন্নয়ঃ। ভবতানুগতাং প্রাপ্তঃ সামুন্যবিহ পশ্চিভঃ ॥ যন্তু রোগসমুখানমশক্যমিহ কেনচিৎ ॥ পরিভৃত্তং ন তৎ প্রাপ্য শোচিভব্যঃ মনীরিতি ॥ অননুগতামিহ প্রাপ্তোহনুগতাং প্রাপ্তঃ, এতেন পরিহার্যপরিহারেণ পুঙ্খকায়েনপরাধঃ পুঙ্খ

অপথ্যসকল সদা পরিহার করিয়া বুদ্ধিমান্ ব্যক্তি সাধুদিগের নিকট অনূণতা প্রাপ্ত হয়। আর রোগের উৎপত্তি কেহ পরিহার করিতে পারে না—তাহা উপস্থিত হইলে প্রাপ্ত ব্যক্তির শোক করা উচিত নহে।

দুঃখসকলের নৈষ্ঠিক বা আত্যন্তিক চিকিৎসা কিন্তু উপধার বর্জন; যেহেতু উপধা দুঃখ এবং দুঃখাশ্রয় শরীরের প্রদাতা প্রকৃষ্টতম হেতু এবং সর্বোপধার ত্যাগ

সর্বদুঃখের অপসারক। যেমন কোষকার নামক কীট নিজের

নৈষ্ঠিক চিকিৎসা

বধপ্রদ অংশুসকল গ্রহণ করে, তেমনই সদা আতুর অক্ল ব্যক্তি বিষয়সকল হইতে তৃষ্ণা গ্রহণ করে। কিন্তু যে বুদ্ধিমান্ ব্যক্তি অর্থসকলকে অগ্নিকল্প জানিয়া তাহা হইতে নিবৃত্ত হন, আরম্ভ ও সংযোগের অভাবে দুঃখ তাঁহার নিকট পৌঁছিতে পারে না।

ভবতীতি দর্শয়তি।... অশকাঃ পরিহন্তুমিতি বলবৎকর্মজ্ঞত্বাদিত্যর্থঃ। ন শোচিতব্যমিতি পুঙ্করকারস্ত দৈবজ্ঞেহবশস্তাবিনি ব্যাধাবিকল্পিকরত্বাদিত্যর্থঃ।—চক্রং।

১। ৪।১২৪-২৭,...চিকিৎসা তু নৈষ্ঠিকী বা বিনোপধাম্। উপধা হি পরো হেতুদুঃখাঃখাশ্রয়প্রদঃ। ত্যাগঃ সর্বোপধানাং চ সর্বদুঃখব্যাপোহকঃ॥ কোষকারো যথা হংশুপাদন্তে বধপ্রদান্। উপাদন্তে তথার্থেভ্যন্তুক্ষ্যমজঃ সদাতুরঃ॥ যত্বশ্লিকল্পানর্থাক্ জ্ঞোজ্ঞাত্বা তেভ্যো নিবর্ততে। অনারম্ভাদসংযোগান্তঃ দুঃখঃ নোপতিষ্ঠতে॥ 'বিনোপধমিতি তৃষ্ণাঃ বিনা, তৃষ্ণাশূন্ত প্রবৃত্তির্যৌক্ষফলা ভবতীত্যর্থঃ।...ভোগতৃষ্ণয়া হি প্রবর্তমানো ধর্মার্থান্ দুঃখশরীরোৎপাদকানুপাদন্তে, সর্বোপধাত্যাগাতু ন রাগদেহাভ্যাং কচিৎ প্রবর্ততে অপ্রবর্তমানশ্চ ন ধর্মার্থানুপাদন্তে, এবমনাগতধর্মার্থোপারমঃ, উপান্তধর্মার্থরোস্ত রাগদেহবশন্তোপভোগাদেব ক্ষয়ঃ; তেন সর্বথা কর্মক্ষয়ানুঃখশরীরাভাবঃ ইতি ভাবঃ।...অনারম্ভাদিতি রাগদেহবশত্কারন্তবিরহাৎ। অসংযোগাদিতি আরম্ভশূন্তত্বেন ধর্মার্থমোচ্ছেদ-কৃতাজ্জরীয়াসংযোগাৎ; শরীরাভাবে চ নিরাশ্রয়মকারণকম্ দুঃখং ন ভবতীতি ভাবঃ।—চক্রং।

২ তৃষ্ণাকে সর্বদুঃখের হেতু ও ফল উভয়ই বলা হইয়াছে, যথা ৪।১।১৩৪, ইচ্ছাদেহাভ্যাং তৃষ্ণা সর্বদুঃখাৎ প্রবর্ততে। তৃষ্ণা চ সর্বদুঃখানাং কারণং পুনরুচ্যতে॥ 'স্বধাদিচ্ছাক্রপা তৃষ্ণা, দুঃখোক্ত বেষরপা তৃষ্ণা প্রবর্ততে। ইয়ং চোৎপন্নাতৃষ্ণা জ্ঞাপিতহেতুঃ প্রবর্তয়তী যিষ্ঠে চ নিবর্তয়তী, প্রবৃত্তিনিবৃত্তিবিষয়স্ত সর্বদুঃখতামপেক্ষ্য সর্বদুঃখে জনয়তীতি ব্যাক্যার্থঃ।—চক্রং।

পাশ্চাত্য দর্শনের ইতিহাস

(ফ্রাঙ্ক থিলির গ্রন্থাবলম্বনে লিখিত)

ত্রীযোগেশ্বর মুখোপাধ্যায়

উপক্রমণিকা

জগৎ-সৃষ্টি-বিষয়ে যাবতীয় প্রশ্নের সমাধান করিবার জন্য মনীষিগণ ভিন্ন ভিন্ন সময়ে বে-সমস্ত চেষ্টা করিয়াছেন, তাহারই একটি ধারাবাহিক পরস্পর-সুসম্বন্ধ বিবরণ দেওয়াই দর্শন-ইতিহাসের লক্ষ্য। অতি প্রাচীন কাল হইতে বর্তমান সময় পর্যন্ত মানব-মনের বিচারবুদ্ধি-সম্মত চিন্তাগুলি যে ভাবে পরিষ্কৃত হইয়া পরিণতিপ্রাপ্ত হইয়াছে দর্শন-ইতিহাসে আমরা তাহারই একটা বিবৃতি পাই,—এই বিবৃতি কেবল একটা বিভিন্ন দার্শনিক মতবাদের সমগ্রাঙ্কমিক বিবৃতি বা ব্যাখ্যা নয়, কিন্তু ঐ সকল মতবাদের মধ্যে পরস্পর সম্বন্ধ কি, কোন্ সময়েই বা তাহাদের উদ্ভব হয়, এবং কোন্ কোন্ দার্শনিকের দ্বারা প্রবর্তিত হইয়াছে, এই সকল বিষয়ও উক্ত বিবৃতির মধ্যে প্রশিধানপূর্বক বিশেষ করিয়া অনুসন্ধান ও বিচার করিতে হইবে। অতএব দর্শন-ইতিহাস-গ্রন্থে সৃষ্টিতত্ত্ব-বিষয়ক যাবতীয় মতবাদের প্রত্যেকটিকে যথাস্থানে সন্নিবিষ্ট করিতে হইবে; এই এক একটি মতবাদ সমুদয় মতবাদের পূর্ণ অবয়বের এক একটি অঙ্গরূপ বলিয়া বুঝিতে হইবে, এবং উহাকে বর্তমান, অতীত ও ভবিষ্যৎ যুগের মানসিক, রাজনৈতিক, সামাজিক ও ধর্মসংক্রান্ত ব্যাপারের সহিত সংযুক্ত করিতে হইবে। আমাদের দেখাইতে হইবে মানবের দার্শনিক মনোভাব কি প্রকারে উদ্ভূত হয়, ভিন্ন ভিন্ন সমস্তা (প্রশ্ন) এবং তাহাদের সমাধান আবার কি ভাবেই বা নূতন প্রশ্নোত্তরের সৃষ্টি করে, এবং গন্তব্য পথের চরম সীমায় পৌঁছিবার জন্য আমরা কতদূরই বা অগ্রসর হইতে সক্ষম হইয়াছি।

ভিন্ন ভিন্ন মতবাদের আলোচনা করিবার সময়ে ঐতিহাসিকের কোনরূপ স্বীয় মত প্রকাশ করা উচিত নয়। ভিন্ন ভিন্ন লেখকের মতবাদগুলির কোনরূপ সমালোচনা না করিয়া তাহাদিগকে তাহাদের মূল আকারে সম্পূর্ণভাবে পাঠকদের সম্মুখে উপস্থাপিত করা উচিত। কিন্তু ঐতিহাসিকের পক্ষে একেবারে কোনরূপ ব্যক্তিগত মত প্রকাশ না করিয়া ঐশ্বর্য মতবাদ আলোচনা করা একরূপ অসম্ভব। কিয়ৎ পরিমাণে তাহার নিজ মত তাহার গ্রন্থে প্রকাশ পাইবেই; যেমন, যখন তিনি কোন বিশেষ বিশেষ দার্শনিক মতবাদের উপর ঝোঁক দিয়া কিছু বলিতে চাহিবেন এবং তাহার ধারণায় দর্শনের উন্নতিসাধন এবং অবনতিই বা কি প্রকারে হয় এই সকল বিষয়ে যখন তিনি তাহার গ্রন্থে আলোচনা করিতে প্রবৃত্ত হইবেন। ঐতিহাসিকের পক্ষে এসব বিষয় অপরিহার্য। বাহা হউক, দার্শনিককে সম্পূর্ণরূপে তাহার নিজমত ব্যক্ত করিবার অবসর দেওয়া উচিত, এবং বে পর্যন্ত না তাহার সমস্ত বক্তব্যটি বলা শেষ হয়, সে পর্যন্ত কোনরূপ আপত্তিকর প্রশ্নের উত্থাপন করিয়া তাহাকে বাধা দেওয়া উচিত নয়, এবং আরও এক কথা, কেবলমাত্র আমাদের বর্তমানযুগের উন্নত দর্শনের মানকণ দিয়া কোন মতবাদের সমালোচনা করা অসঙ্গত উচিত নয়। কেন না, তাহাতে তাহার প্রতি অত্যাচার করা হইবে; যেহেতু আধুনিক উন্নত

দার্শনিক মতবাদগুলির সহিত উহার তুলনাই হইতে পারে না। কোন দার্শনিক মতবাদের বিচার করিতে হইলে উহাকে উহার নিজস্ব উদ্দেশ্য ও পরিস্থিতির মধ্য দিয়াই বিচার করিতে হইবে।

দর্শন-ইতিহাস পাঠের উপকারিতা অতি সহজেই বুঝা যায়। জগৎ-দৃষ্টির মূলভূত কারণ কি, উহা জানিবার জন্য বুদ্ধিমান ব্যক্তিশব্দই কোতুলী এবং উহার প্রয়োজ্য পাইবার জন্য মানব-জাতির সভ্যতার নানা স্তরে বহু অধ্যয়ন ও বহু চেষ্টা করা হইয়াছে। অধিকন্তু ইহার দ্বারা আমরা আমাদের ও অপর সময়ের ইতিবৃত্ত জানিতে পারি; ইহা দ্বারা আমরা বিভিন্ন দেশের অতীত ও বর্তমান সময়ের নৈতিক, রাষ্ট্রিক, অর্থনৈতিক ও ধর্মীয় (ধার্মিক) জীবনের একটা ধারণা অতি সহজেই করিতে পারি; আবার ইহা দ্বারা আমাদের দার্শনিক চিন্তার একটা মূলম পথও প্রস্তুত হইয়া যায়, কেন না এরূপ পাঠে আমরা সাক্ষাৎ হইতে অধিকতর জটিল ও সম্ভ্রান্তপূর্ণ কঠিন চিন্তার বিষয়সমূহ চিন্তা করিতে শিখা করি। ইহা দ্বারা আমরা জাতির পূর্বজন্ম দার্শনিক জ্ঞানসকল ভিন্ন ভিন্ন করিয়া বিচার করিতে পারি এবং তদ্বারা আমাদের মনকে বস্তুনিরপেক্ষ বিষয়সমূহ চিন্তা করিতে অভ্যস্ত করিয়া তুলি। এই প্রকার জগৎ-দৃষ্টি-বিষয়ে ও আমাদের জীবন-সম্বন্ধে আমাদের নিজ নিজ মত গঠন করিতে শিখা করিয়া থাকি। যে ব্যক্তি পূর্ববর্তী কোন দার্শনিকের গ্রন্থ আদৌ পাঠ না করিয়া, কেবল আপন চিন্তা-শক্তির উপর নির্ভর করিয়া, কোন দার্শনিক মতবাদ গঠন করিতে চেষ্টা করেন, তাঁহার মতবাদ সভ্যতার আদিম যুগের অপরিণক মতবাদ হইতে বড় বেশী উন্নত হইতে পারে না।

সার্বভৌম ইতিহাসের প্রধানুযায়ী ত্রৈলোক্য-বিভাগ অনুসরণ করিলে দর্শনের ইতিহাসকে তিন ভাগে বিভক্ত করা যায়; যথা—(১) প্রাচীন যুগের দর্শন, (২) মধ্য যুগের বা খৃষ্টীয় দর্শন, এবং (৩) আধুনিক (বর্তমান) দর্শন।

গ্রীক-দর্শন

প্রাকৃতিক বা নৈসর্গিক দর্শন

(১) প্রাচীন গ্রীসবাসীর দার্শনিক চিন্তার উৎপত্তি ও পরিণতি—

আমরা গ্রহের উপক্রমণিকায় উল্লেখ করিয়াছে যে, আমাদের দর্শন-ইতিহাসের গ্রন্থখানি, দর্শনশাস্ত্রের চির প্রধামুখ্যায়ী, তিনটি শ্রেণী-বিভাগে বিভক্ত করা হইবে: (১) প্রাচীন দর্শন, (২) মধ্য যুগের বা খৃষ্টীয় দর্শন, এবং (৩) আধুনিক দর্শন। অতএব আমরা প্রথমেই প্রাচীন গ্রীক জাতির দর্শন-শাস্ত্রের আলোচনায় প্রবৃত্ত হইব। এখানে প্রশ্ন হইতে পারে, জগতের বাবতীয়

দর্শন-শাস্ত্রের মধ্যে কেবল এক গ্রীক জাতিরই দর্শন আমরা প্রথমে পাঠ গ্রীক-দর্শনের ইতিহাস করিব কেন? ইহার উত্তরে বলা বাইতে পারে যে, প্রাচীন জাতিদের

মধ্যে এক গ্রীক জাতিই দার্শনিক চিন্তার উচ্চ সোপানে আরোহণ করিতে সমর্থ হইয়াছিল; অত্যাশ্রয় প্রাচীন জাতির দর্শন-শাস্ত্র পৌরাণিক স্তরের সীমা অতিক্রম করিয়া বড় বেশী দূর অগ্রসর হইতে পারেন নাই। প্রাচীন গ্রীকরা যে কেবল একটি দর্শনের মূল ভিত্তি স্থাপন করিয়াছিলেন (বাহার উপর পরবর্তী যুগের পাশ্চাত্য দার্শনিক মতবাদগুলি গড়িয়া উঠে) তাহা নয়, কিন্তু তাঁহারা প্রায় সমুদয় দার্শনিক প্রশ্নও হুত্রাকারে এবং হুবিত্ত ভাষায় ব্যক্ত করিতে সক্ষম হইয়াছিলেন এবং উহাদের প্রায় সকলগুলিরই উত্তর ইঙ্গিত করিয়াছিলেন, উত্তরের আভাস দিয়াছিলেন। সামান্য পৌরাণিক তত্ত্ব হইতে আরম্ভ করিয়া, জটিল সমস্তাপূর্ণ ও ব্যাপক মতবাদগুলি সমাধান করিতে মানব-চিন্তার কিরূপ ক্রমবিকাশ হয়, গ্রীকদের দর্শনে আমরা তাহারই একটি উৎকৃষ্ট দৃষ্টান্ত পাই। তাঁহাদের স্বাধীন চিন্তা ও সমস্যাহরণ তাঁহাদের দার্শনিকগণকে উদ্দীপ্ত ও অনুপ্রাণিত করিত। তাঁহাদের উক্ত গুণ দু'টা কেহ কখনও অতিক্রম করিয়া বাইতে পারে নাই, এবং অতি অল্প লোকেই উহাদের সমান হইতে পারিয়াছিল। এই সব কারণে উক্তর দার্শনিক চিন্তাশালাতে বস্তুবান হাজিমাতেরই গ্রীক-দর্শন-পাঠ একটা আনন্দদায়ক মহামূল্য মানসিক ও নৈতিক শিক্ষার স্থান বলিয়া বিবেচনা করা উচিত।

গ্রীক দর্শনের ইতিহাস বলিতে আমরা কি বুঝিব? আমরা বুঝিব সেই সকল মানসিক উন্নতিসাধনের আন্দোলন, বাহার উৎপত্তি ও ক্ষুরণ প্রথমে সমগ্র গ্রীক রাজ্যের মধ্যেই হয়। স্খাচ, ইহাতে যে আমরা কেবল গ্রীকদেরই মতবাদগুলি অন্তর্ভুক্ত করিব তাহা নয়, কিন্তু গ্রীক-দর্শনের মূল লক্ষণযুক্ত অত্যাশ্রয় মতবাদও ইহার মধ্যে সরিবিষ্ট হইবে,—স্বর্ধাৎ বেগুলি স্পষ্টতঃ গ্রীক-সভ্যতা হইতে উদ্ভূত হইয়াছে বলিয়া প্রতীয়মান হইবে, সে সকল মতবাদও ইহার মধ্যে সরিবিষ্ট হইবে—তাহারা যেখানেই কেন (আ্যাথেন্সেই হউক রোমেই হউক, আলেকজান্দ্রায়ই হউক বা এশিয়া-মাইনরেই হউক) জীবদ্ভিলাভ করুক না।

আমরা যে জাতির দর্শন-শাস্ত্র অধ্যয়ন করিব তাহারা গ্রীসের সেই পার্শ্বত উপদ্বীপে বাস

করিত বাহার পারিপার্শ্বিক প্রাকৃতিক ও বাস্তবিক বৈশিষ্ট্যের ভূণে, বলিষ্ঠ ও কর্মঠ জাতির উদ্ভব অতি সহজেই হইত। ঐ প্রদেশের বিভিন্ন বন্দর হইতে গ্রীকবাসীরা ব্যবসায়-বাণিজ্য করিত এবং জাহাজে করিয়া সমুদ্রের উপর দিয়া নানা দেশে গমনাগমন করিবার বিশেষ সুবিধা পাইত এবং আরও নিজ দেশ ছাড়িয়া গ্রীসের বহির্ভূত নানা দেশে বাইরা বসবাস স্থাপন করিত। এইরূপ বৃহত্তর স্থলভূমি (mainland) হইতে আরম্ভ করিয়া এশিয়া-মাইনরের নানা উপকূলে, এবং অবশেষে মিসর, সিসিলী, দক্ষিণ ইতালী ও স্প্রিন্টার প্রণালী পর্যন্ত, মাতৃভূমির সহিত সংযোগ রাখিয়া, এক বিশাল, বিস্তৃত, অবিচ্ছিন্ন শৃঙ্খলাকারে গ্রীকদের উপনিবেশগুলি শ্রেণীবদ্ধভাবে সংস্থাপিত হয়। ঐ সকল উপনিবেশবাসী ভিন্ন ভিন্ন দেশের লোকদিগের দেশাচার ঐতিহ্য ও প্রতিষ্ঠানের সাক্ষ্য সম্পর্শে আসিয়া বিশেষ লাভবান হইয়াছিল। এইরূপ পরিস্থিতির মধ্যে বসবাস করার ফলে, তাহাদের অদ্ভুত আর্থিক উন্নতি,—তাহাদের ব্যবসায়-বাণিজ্যের উন্নতি, তাহাদের নূতন নূতন সহরের উদ্ভব, তাহাদের ধনাগম, এবং তাহাদের ক্রমশঃ বর্দ্ধমান শ্রমবিভাগ-পদ্ধতি—সমগ্র গ্রীক জগতের সামাজিক, রাজনৈতিক, মানসিক ও ধর্মীয় জীবনের উপর এক গভীর প্রগাঢ় প্রভাব বিস্তার করিয়াছিল এবং একটি নূতন ও অধিকতর সমৃদ্ধিশালী সভ্যতার পথ নির্দেশ করিয়া দিয়াছিল। এইরূপ জড়-প্রকৃতির ও মানব-প্রকৃতির (physical and human environment) পরিস্থিতির মধ্যে থাকিয়া, তাহাদের বুদ্ধিবৃত্তি ও ইচ্ছাশক্তি অতি সহজেই জাগ্রত হইয়া উঠে। এই অবস্থার থাকিয়া তাহারা জগতের এবং মনুষ্য-জীবনের একটা উন্নততর দৃষ্টিভঙ্গী লাভ করে, তাহাদের বিচার-শক্তি ও চিন্তা-শক্তি অতি শীঘ্রই বর্দ্ধিত হইয়া উঠে, তাহাদের মধ্যে এক অদ্ভুত রকমের ব্যক্তিত্বের সৃষ্টি হয়, এবং মনুষ্য-জীবনের সকল প্রকার চিন্তার ও কর্মের পথে অগ্রসর হওয়া তাহাদের পক্ষে সম্ভবপর হয়। স্বভাবতঃ তাক্স-বুদ্ধিবৃত্তিসম্পন্ন, জ্ঞান-পোষক, স্বল্পসৌন্দর্য্য-বোধবিশিষ্ট, উগ্গমশীল ও উচ্চাভিলাষী গ্রীকজাতি এই পরিস্থিতির মধ্যে হইতে এমন সব উপাদান লাভ করিয়াছিল যদ্বারা তাহারা তাহাদের শক্তি ও বুদ্ধিবৃত্তি নানা বিষয়ে প্রয়োগ করিবার সুযোগ, অবসর পায় এবং ইহা দ্বারা তাহারা রাজনীতি-ক্ষেত্রে, ধর্মে, চরিত্রে, সাহিত্যে ও দর্শনে অতি দ্রুত উন্নতিসাধন করিতে সক্ষম হয়।

নিজ গ্রীসদেশের অন্তর্গত শহর-রাষ্ট্রসমূহের ও উপনিবেশগুলির রাজনীতি-ক্ষেত্রের ভাগ্যে কতকগুলি সাধারণ লক্ষণ দেখা যায়। অভিজাত-সম্প্রদায়ভুক্ত একাধিপতি-দ্বারা শাসিত রাজ্য হইতে আরম্ভ করিয়া গণতন্ত্র পর্যন্ত আমরা সর্বত্রই ক্রমবিকাশের লক্ষণ দেখিতে পাই। মহাকবি 'হোমার'বর্ণিত গ্রীক সমাজ একটি জাতিগত সমাজ (—বিভিন্ন শ্রেণীর লোকদ্বারা গঠিত সমাজ) এবং একাধিপতির রাজ্যশাসন ইহার শাসন-প্রণালী ছিল। অন্নসংখ্যক লোকের মধ্যে ধনাগম ও মানসিক বৃত্তিসমূহের উন্নতিসাধন হওয়ার গ্রীসদেশে ও উপনিবেশগুলির মধ্যে প্রথমে উচ্চবংশীয় লোক-দ্বারা পরিচালিত শাসন-প্রণালী প্রতিষ্ঠিত হয়, এবং কালক্রমে, অন্নসংখ্যক লোক দ্বারা শাসিত রাজ্যের উদ্ভব হয়। সামাজিক অবস্থার পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে একটি নাগরিক শ্রেণীর লোকের সম্প্রদায় গড়িয়া উঠে। তাহারা দেশের বিশিষ্ট অধিকারপ্রাপ্ত লোকদিগের নেতৃত্বের বিরুদ্ধে নানা বাদানুবাদ, তর্কবিতর্ক করিতে আরম্ভ করে, এবং এই সকল সাহসী ও উচ্চাভিলাষী ব্যক্তির চেষ্টায়, অভিজাত-সম্প্রদায়ভুক্ত লোকদের

হস্ত হইতে রাজ্যভার কাড়িয়া লওয়া হইলে পর, ষ্টুটপুর্ক ৭ম ও ৬ষ্ঠ শতাব্দীতে সমগ্র গ্রীক জগতের মধ্যে যথেষ্টচার্য্যী রাজ্যের রাজত্ব স্থাপিত হইল। পরিশেষে, জনসাধারণ নিজেরাই দেশের শাসনভার গ্রহণ করিল, এবং ইহার ফলে যথেষ্টচার্য্যী রাজতন্ত্র গণতন্ত্রের নিকট পরাজয় স্বীকার করিতে বাধ্য হইল এবং দেশে প্রজাতন্ত্র-শাসন-প্রণালী প্রতিষ্ঠিত হইল।

গ্রীকদের মানসিক বৃত্তিসমূহের উন্মেষবশতঃই যে রাজ্যের মধ্যে উল্লিখিত ব্যাপারসকল ঘটিয়াছিল তাহা আমরা মনে করিতে পারি। উক্ত নূতন আন্দোলনটা জ্ঞান ও হুশিয়ার উত্তর লক্ষণ এবং কারণ। উহা বংশপরম্পরাগত সংস্কার-সম্বন্ধে বর্ধনশীল চিন্তা ও সমালোচনা-শক্তির একটি বাহ্য লক্ষণ; প্রাচীন প্রতিষ্ঠানগুলির বিরুদ্ধে

সাহিত্য

প্রতিবাদ এবং তাহাদের সংস্কার করিবার জন্ত উহার উদ্ভব হয়। খৃঃ পূঃ ৬ষ্ঠ শতাব্দীর পূর্বে গ্রীক সাহিত্যের ইতিহাসে আমরা দেখিতে পাই গ্রীকদিগের রাষ্ট্রীয় জীবন যে ভাবে গড়িয়া উঠিয়াছিল, ঠিক সেইভাবেই তাহাদের চিন্তাশক্তি ও বিচারশক্তি একটু একটু করিয়া ক্রমশঃ বর্ধিত হয়। হোমারীয় যুগের আনোদ-প্রমোদ ও বস্তুতাত্ত্বিকতা এবং বালাবহুয়ার স্বাভাবিক সরলতার লক্ষণ ক্রমশঃ লোপ পাইতে লাগিল; কবিরাজ জগৎকে ভিন্ন দৃষ্টিতে দেখিতে লাগিলেন—“বিশ্ব-সংসারের সমস্তই উৎকৃষ্ট ও হিতকর” এ বিশ্বাস ক্রমশঃ হারা হইতে লাগিলেন এবং অধিকতর বিচারবুদ্ধি-সম্পন্ন ও চিন্তাশীল হইয়া উঠিলেন। ইতিপূর্বেই আমরা ‘হোমারের’ কাব্যে মানুষের আচার-ব্যবহার ও নিবৃত্তিতা, জীবনের দুঃখ-কষ্ট ও অনিত্যতা, এবং অবিচারের অত্যাচার-সম্বন্ধে অনেক সাময়িক উপদেশপূর্ণ নৈতিক চিন্তা পাইয়াছি। হিসিওডের গ্রন্থে (কাব্যে) সমালোচনা ও দুঃখবাদের সুর আরও অধিকতর বর্ধিত হইয়া উঠে।.....৭ম শতাব্দীর কাব্যকারগণ কাতর ও ব্যাকস্বরে যথেষ্টচার্য্যীতার উত্থানের যথেষ্ট নিন্দাবাদ করিয়াছেন এবং মানুষের দুর্জলতার জন্ত অতিশয় দুঃখ প্রকাশ করিয়াছেন, এবং সঙ্গে সঙ্গে তাহাদিগকে তাহাদের ভাগ্য বীরের জায় ধীরভাবে সহ্য করিতে এবং উহার ফলাফল দেবতার চরণে অর্পণ করিতে বিশেষভাবে উপদেশ দিয়াছেন। ৬ষ্ঠ শতাব্দীর কাব্যে উপদেশ ও দুঃখবাদের ভাব আরও অধিক পরিমাণে পরিষ্কৃত হইয়া উঠে; জনসাধারণের রাজনৈতিক ভাগ্যকে আলোচনার বিষয়ীভূত করা হয় এবং দেশের প্রচলিত নূতন ব্যবহার প্রতি অতি তীব্রভাবে কটাক্ষপাত করা হয়। এই যুগে উপদেশমূলক গল্প-রচয়িতা ইশপ এবং তথাকথিত নীতিপূর্ণ প্রবাদবাক্য-প্রণেতা Solon প্রভৃতি কবিদের আবির্ভাব হয়। ইহাদের নৈতিক-চিন্তা-সমন্বিত জ্ঞানগর্ভ প্রবচনগুলি নীতিবিশ্বক দর্শন-শাস্ত্রের প্রথম অবস্থা বলা যাইতে পারে। ফলকথা এই যে, যখন প্রত্যেক ব্যক্তিই জীবনের কার্য্য সমুদয় বিশ্লেষণ ও আলোচনা করিতে আরম্ভ করিলেন,—তখন তিনি কেবল শুধু জীবনব্যাপন না করিয়া, জীবন-সম্বন্ধে গভীরভাবে চিন্তা করিতে আরম্ভ করিলেন। তিনি আর তাঁহার জাতির চিরপ্রাধু্যবাসী অভ্যাসগত ধারণা ও আদর্শ-সম্বন্ধে নিজ মত প্রকাশ করিয়া সমস্ত ধাক্কাতে পারিলেন না, কিন্তু তাঁহার ব্যক্তিগত নৈতিক, রাষ্ট্রিক ও ধর্ম্মসম্বন্ধীয় মত ও চিন্তাগুলি পুস্তকাকারে লিপিবদ্ধ করিয়া সাধারণের নিকট জ্ঞাপন করিতে তৎপর হইলেন। পরিশেষে, এইরূপ অল্পসংখ্যক, বিচারের ও অসন্তোষের ভাব হইতে নৈতিক ও রাজনৈতিক মতবাদের আকারে, মানব-চরিত্র-সম্বন্ধীয় দর্শন-পাঠের উদ্ভব হয়।

গ্রীকদের ধর্ম্ম ও তাহাদের রাজনৈতিক এবং সাহিত্যোন্নতির দ্বারা ক্রমশঃ বর্ধিত ও বিকশণ-

প্রাপ্ত হয়। প্রাচীন কালের প্রকৃতি-পূজা হইতে আরম্ভ করিয়া গ্রীক-ধর্ম ক্রমে ক্রমে বহু দেবতার উপাসনায় পর্য্যবসিত হয় এবং ইহা হইতে কবি-কল্পনাগ্রন্থ দেবতাদের একটি সমাজ গঠিত হয়, যেখানে তাঁহারা একদল অতীত যুগের প্রতিলিপ্যাতী বিশিষ্ট ব্যক্তির সঙ্গে বাস করিতেন। একেত্রই গ্রীকদিগের চিন্তা-শক্তি ও বিচারশক্তি কার্য্যকরী হইয়াছিল এবং তাহাদের ধর্ম্মকে নীতি ও যুক্তিসম্মত করিতে যথেষ্ট সহায়তা করিয়াছিল। উক্ত দেবতাদের স্বভাব-চরিত্র ও আচরণের বিষয় সতত অধ্যয়ন ও চিন্তা করায় এবং নীতিমূলক জ্ঞান পরিমার্জিত ও বিস্তৃত হওয়ায় গ্রীকরা ওলিম্পাস্ দেবতার একটি অধিকতর শুদ্ধ ধারণা লাভ করিতে সমর্থ হইয়াছিল। সভ্যতার উন্নতির সঙ্গে সঙ্গে দেবতারা নিজেই সংস্কারবিশিষ্ট ও জায়নিষ্ঠ হইয়া উঠিলেন এবং জিরস্কে (Zeusকে) গ্রীকরা স্বর্গের দেবতাদের মধ্যে নীতি ও ধর্ম্মবিষয়ে প্রধান দেবতা এবং স্বর্গ ও মর্ত্ত্যের ধর্ম্মের রক্ষাকর্ত্তা বলিয়া বিবেচনা করিতে লাগিল।

পক্ষান্তরে, গ্রীকদিগের যে তত্ত্ব-জ্ঞানের বা অধ্যাত্ম-বিজ্ঞার প্রয়োজন হইয়াছিল, তাহার লক্ষণ আমরা তাহাদের ঈশ্বরবাদে—ভিন্ন ভিন্ন দেবতার উৎপত্তি, এবং তাহাদের জগতের সহিত পারস্পরিক সম্বন্ধ-বিষয়ে মতবাদে দেখিতে পাই। লোকেরা প্রথমে তাহাদের বংশপরম্পরাগত পৌরাণিক-তত্ত্বের আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়, এবং কিরূপে এই সকল দেবতার উদ্ভব হয়, এ প্রশ্নটিও তাহাদের মনে আগরিত হয়। তাহারা পৌরাণিক উপাখ্যানের উপর নির্ভর করিয়া, জগতের বাহু বস্ত্রসমূহ অস্পষ্টভাবে ব্যাখ্যা করিতে লাগিল। দেবতাদের প্রাচীনতম বংশকুলজির নিদর্শন আমরা হিসিওডের গ্রন্থে দেখিতে পাই। ঐ একই শ্রেণীর সম্মুখোক্ত সাইরস-নিবাসী কিরিসাইডিসের দেবকুলজি (৫৪০ খৃঃ পূঃ) এবং ওরফিয়াসের সৃষ্টি-তত্ত্বের মতবাদগুলি। ওরফিয়াসের মতবাদগুলি, বোধ হয়, আরও প্রাচীনতর দেবকুলজির উপর প্রতিষ্ঠিত (আনুমানিক খৃঃ পূঃ ৬ষ্ঠ শতাব্দীর) কিন্তু তাহাদের বর্ত্তমান আকারে ঐ সকল মতবাদ খৃঃ পূঃ ১ম শতাব্দীর অধিক পূর্ব্বের বলিয়া মনে হয় না। হিসিওডের দেবকুলজি অনুসারে সর্ব্বপ্রথম জগৎ-সৃষ্টির প্রাক্কালীন বিশৃঙ্খল অবয়বশূন্য অবস্থার (Chaos) উদ্ভব হয়, তারপর পৃথিবীর (Gaia), তারপর অনুরাগের, ভালবাসার (Erosএর=Love) বিশৃঙ্খল অবস্থা হইতে (Erebus) অন্ধকার ও (Nux) রাজি উৎপন্ন হয়, এবং এই দুইটির উভয়ের সংযোগে আলোক (Æther) ও (Hemeri) দিবসের সৃষ্টি হয়। পৃথিবী সমুদ্র প্রসব করে (পৃথিবী হইতে সমুদ্র উৎপন্ন হয়) এবং আকাশের সহিত মিলনের ফলে নদীসকল উৎপন্ন হয়। আকাশের বীজ হইতে ভালবাসার (অনুরাগের) উৎপত্তি হয়; অর্থাৎ আকাশ হইতে বারিবর্ষণের ফলে বাহু প্রকৃতিতে জীবনীশক্তি অঙ্কুরিত হয়। এখানে বাহু বস্ত্রসমূহের উৎপত্তির স্থল দেখাইবার চেষ্টা করা হইয়াছে। এই ব্যাখ্যা বৈজ্ঞানিক বা তর্ক-শাস্ত্রের নিয়মানুগত ব্যাখ্যা নয়, বরং কবি-কল্পনার লোকপ্রিয় পুরাণ-শাস্ত্রের সাহায্য লইয়াই ব্যাখ্যা করা হইয়াছে। কবিরা আপনাদের মধ্যে এইরূপ প্রশ্ন করিতেন : কিরূপে বাহুবস্ত্রসমূহ ও পারিপার্শ্বিক-ঘটনাসমূহের উদ্ভব হয়, এবং তাহাদের দৈনন্দিন অভিজ্ঞতানুসারে ঐসকল বিষয়ের ব্যাখ্যা করিতেন,—যথা, উৎপাদন-ক্রিয়ার বা মানব-ইচ্ছার ফলস্বরূপ তাহারা উৎপন্ন হয়। আবার রাজি উভয়ের মিলনে দিবস উৎপন্ন হইয়া থাকে; পৃথিবী আকাশের দ্বারা ফলবতী হইয়া নদীসকল উৎপাদন করে।

দেবকুলজি সাক্ষাৎ এইসকল দর্শন-শাস্ত্র না হইলেও উহার দর্শনের প্রবাবহা—পূর্ব
 আরোজন। পৌরাণিক ধারণাগুলির মধ্যে পূর্ব হইতেই দার্শনিক চিন্তার বীজ নিহিত থাকে ;
 জগতের বাবতীর বস্তুর মূল কারণ জানিবার জন্য একটা অতৃপ্ত স্রষ্টা, একটা
 দর্শন প্রবল আকাঙ্ক্ষা—যদিও উক্ত আকাঙ্ক্ষাটা আমাদের ইচ্ছাবৃত্তির মধ্যে
 দৃঢ়ভাবে অবস্থিত থাকে—উজ্জ্বল কালনিক-দর্শনের সহজেই পরিতৃপ্ত হয়। দেবকুলজি ও স্রষ্টা-
 প্রক্রিয়ার মতবাদগুলি পুরাণ অপেক্ষা অধিকতর উন্নত। ঐ সকল গ্রন্থে পৌরাণিক তত্ত্বগুলিকে
 যুক্তিসম্মত করিতে, এবং প্রাকৃতিক রাজ্যের ও মনুষ্য-জীবনের উপর শাসনকর্ত্তা দেবতাদের উৎসাহিত
 ব্যাখ্যা করিবার বিশেষ চেষ্টা করা হইয়াছে। তথাপি, উক্ত মতবাদগুলি এখনও, অধিক পরিমাণে,
 যুক্তিসম্মত বুদ্ধিবৃত্তি অপেক্ষা কবি-কল্পনাকেই পরিতৃপ্ত করিয়া থাকে ; এবং উহাতে স্বাভাবিক
 কারণের সাহায্য না লইয়া বরং অতি-প্রাকৃতিক শক্তির সাহায্য চাওয়া হইয়াছে। দর্শন তখনই
 গড়িয়া উঠে, যখন যুক্তি কল্পনার স্থান অধিকার করে ; যখন বুদ্ধিবৃত্তি কল্পনাকে সরাইয়া দেয়, যখন
 অতিপ্রাকৃতিক বস্তুগুলি ব্যাখ্যার মূল স্বরূপরূপ পরিভাষ্য হয়, এবং অভিজ্ঞতার বিষয়গুলিকে
 অমুসন্ধানের ও ব্যাখ্যার মূল ভিত্তিরূপে গ্রহণ করা হয়। সাধারণ পুরাণের সাহায্য না লইয়া এবং
 আমাদের ব্যাবহারিক জীবনের নিত্য আরোজনের বশবর্ত্তী না হইয়া বাবতীর বাহ্য বস্তু ও ঘটনাসমূহকে
 মূল কারণ, অনবিস্তার নিরপেক্ষভাবে এবং স্বীয় সংস্কারের দ্বারা চালিত না হইয়া, নির্ণয় করাই
 দর্শনের কার্য। খৃঃ পূঃ ৬ষ্ঠ শতাব্দীতে, কুসংস্কারবর্জিত শিক্ষার যুগে, দর্শন-শাস্ত্র গ্রীসে আবির্ভূত
 হওয়ার, আমরা দর্শনকে ঐ যুগের লোকদিগের পূর্ববর্ণিত বিচার ও অমুসন্ধান-শক্তির স্বাভাবিক
 ফলস্বরূপ বলিয়া গণ্য করিতে পারি এবং ঐ দর্শন-শাস্ত্র গ্রীকদের মানসিক জীবনের সকল প্রকার
 আকারে ব্যক্ত ও প্রকটিত হইয়া উঠিয়াছিল।

(ক্রমশঃ)

